

cadernos de campo

REVISTA DOS ALUNOS DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL DA USP

22

ISSN 0104-5679 (desde 1991)
e-ISSN 2316-9133 (desde 2012)

cadernos de campo	SÃO PAULO	v. 22	n. 22	p. 1-384	JAN.-DEZ./2013

COLABORADORES DESTE NÚMERO

Rebeca Campos Ferreira, Carolina Castellitti, Glória Diógenes, Marcello da Silva Malgarin Filho, Débora Krischke Leitão, Mariana da Costa Aguiar Petroni, Antonio Luiz da Silva, Caetano Sordi, André Lopes, Amurabi Oliveira, Patrice Maniglier, Ian Packer, Nicodème de Renesse, Richard Schechner, Diana Paola Gómes Mateus, John C. Dawsey, Stanley Tambiah (in memoriam), Daniel Belik, Stella Zagatto Paterniani, Iracema Dulley, Ana Lúcia Pastore Schritzmeyer, Rodrigo Amaro de Carvalho, Ranna Mirthes Sousa Correa, Rafael Morello Fernandes, Emilia Juliana Ferreira, Ana Letícia de Fiori, Beatriz Accioly Lins, Bárbara Gomes Lupetti Baptista, Bruna Potech, Juliana Vinuto, Bruno Puccinelli, Valdir Aragão do Nascimento, Marcos Teixeira Souza, Ana Beatriz Esteves, Ronaldo de Oliveira Rodrigues, Rafael da Silva Noletto

PREPARAÇÃO E REVISÃO DE TEXTO

Comissão Editorial Cadernos de Campo

EDITORIAÇÃO ELETRÔNICA E CAPA

Pedro Barros | Tikinet Edição Ltda. [versão impressa]

FOTO DA CAPA

André Lopes

PROJETO GRÁFICO ORIGINAL

Ricardo Assis

Esta revista é indexada pelo:

Portal de periódicos da CAPES

Clase – Citas latinoamericanas em Ciencias Sociales y Humanidades

Latindex – Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal.

Sumários.org – Sumários de Revistas Brasileiras

Ulrich's

Ibict-SEER

Esta revista participa do portal <http://revistas.usp.br> e utiliza o sistema OJS (Open Journal Systems) em seu processo editorial e divulgação.

Publicação Anual / *Annual publication*

Solicita-se permuta / *Exchange desired*

Tiragem: 600 exemplares

Todos os direitos reservados

Copyright © 2013 by Autores

FINANCIAMENTO PPGAS/USP

Nenhuma parte deste publicação pode ser reproduzida por qualquer meio, sem a prévia autorização deste órgão.

Serviço de Biblioteca e Documentação da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Cadernos de Campo: revista dos alunos de pós-graduação em antropologia social da USP / [Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Antropologia. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social]. – Vol. 1, n. 1 (1991). -- São Paulo: Departamento de Antropologia/FFLCH/USP, 1991-[2013].

Anual

Descrição baseada em: Vol. 1, n. 1 (1991); título da capa

Última edição consultada: 2013/21

ISSN: 0104-5679

e-ISSN: 2316-9133

1. Antropologia. 2. Antropologia (Teoria e métodos). I. Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Antropologia. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social.

sumário

artigos e ensaios

“Filhos de uma reza só”: regulamentação jurídica das identidades e paradoxos da adequação no reconhecimento do Quilombo do Carmo REBECA CAMPOS FERREIRA.....	13
Una “individualidad forzada”: experiencias conyugales de mujeres separadas con hijos CAROLINA CASTELLITTI.....	32
Signos urbanos juvenis: rotas da pixação no ciberespaço GLÓRIA DIÓGENES.....	45
Interagir é fazer? Uma descrição de uma exposição de arte digital e interativa MARCELLO DA SILVA MALGARIN FILHO & DÉBORA KRISCHKE LEITÃO.....	62
O índio e a revolução. Reflexões sobre a antropologia e o indigenismo mexicano (1920-1960) MARIANA DA COSTA AGUIAR PETRONI.....	81
Jogando pelas beiradas: Sobre o vivido de meninos e homens num estádio de futebol em Catingueira-PB ANTONIO LUIZ DA SILVA.....	103
Heidegger, Ingold e as (zoo)técnicas: uma discussão a partir da bovinocultura de corte brasileira CAETANO SORDI.....	118

artes da vida

A itinerância da vida manoki ANDRÉ LOPES	137

entrevista

Antropologia e/da Educação no Brasil: entrevista com Neusa Gusmão AMURABI OLIVEIRA.....	147

traduções

“De Mauss a Claude Lévi-Strauss”, cinquenta anos depois: por uma ontologia Maori PATRICE MANIGLIER.....	163
Vanguarda conservadora RICHARD SCHECHNER	180
Múltiplos ordenamentos de realidade: o debate iniciado por Lévy-Bruhl STANLEY TAMBIAH.....	193

especial

Apresentação ANA LÚCIA PASTORE SCHRITZMEYER	223
Pixadores pela cidade: (i)legalidades e ambiguidades nas extensas relações da pixação de Belo Horizonte RODRIGO AMARO DE CARVALHO	225
A Lei Maria da Penha e os atendimentos multidisciplinares: os sentidos de uma proposta diferente no Fórum do Núcleo Bandeirante, Distrito Federal RANNA MIRTHES SOUSA CORREA	238

A representação da homossexualidade nos discursos jurídicos sobre adoção homoparental RAFAEL MORELLO FERNANDES	250
“Entre o ser humano e as leis existem muitas coisas”: vozes femininas acerca da criminalização do aborto EMILIA JULIANA FERREIRA	262
Drama social e narrativas do assassinato de Aline ANA LETÍCIA DE FIORI	275
“A lei ficou louca”: A Lei Maria da Penha e os efeitos da incondicionalidade da lesão corporal no trabalho policial em duas DDM de São Paulo BEATRIZ ACCIOLY LINS	289
“A minha verdade é minha justiça”: dilemas e paradoxos sobre o princípio da imparcialidade judicial BÁRBARA GOMES LUPETTI BAPTISTA	301
O Estatuto do Nascituro: quando os documentos legislativos constroem pessoas BRUNA POTECHI.....	315
Representações sociais sobre a família do adolescente em conflito com a lei: a lei e suas ressignificações JULIANA VINUTO	325

resenhas

MAGNANI, José Guilherme Cantor. <i>Da periferia ao centro: trajetórias de pesquisa em Antropologia Urbana</i> . BRUNO PUCCINELLI	338
MARTINS, Pedro; SÁNCHEZ, Héctor Ávila; WELTER, Tânia (orgs.). <i>Território e sociabilidade: relatos latinoamericanos</i> . VALDIR ARAGÃO DO NASCIMENTO	343
MELLO, Marcelo Moura. <i>Reminiscências dos quilombos: territórios da memória em uma comunidade negra rural</i> . MARCOS TEIXEIRA SOUZA.....	348
MELLO, Marco Antônio da Silva; MACHADO DA SILVA, Luiz Antonio; FREIRE, Leticia de Luna; SIMÕES, Soraya Silveira (orgs.). <i>Favelas cariocas: ontem e hoje</i> . ANA BEATRIZ ESTEVES.....	352
ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto; RICKLI, João (orgs.). <i>Transnacionalização religiosa: fluxos e redes</i> . RONALDO DE OLIVEIRA RODRIGUES.....	358
PEREZ, Léa Freitas; AMARAL, Leila; MESQUITA, Wania (orgs.). <i>Festa como perspectiva e em perspectiva</i> . RAFAEL DA SILVA NOLETO	363

informes

UNIVERSIDADE DA INTEGRAÇÃO INTERNACIONAL DA LUSOFONIA AFRO-BRASILEIRA (UNILAB) ...	371

nominata de pareceristas.....373

números anteriores.....375

instruções para colaboradores 379

contents

articles and essays

“Sons of a single prayer”: legal regulation of identities and paradoxes of adequacy in the recognition of Quilombo do Carmo REBECA CAMPOS FERREIRA.....	13
A “forced individuality”: conjugal experiences of separated women with children CAROLINA CASTELLITTI.....	32
Juveniles urban signs: routes of PiXação in cyberspace GLÓRIA DIÓGENES.....	45
Is interacting to make? A description of a digital and interactive art exhibition MARCELLO DA SILVA MALGARIN FILHO E DÉBORA KRISCHKE LEITÃO.....	62
The indian and the revolution. Reflections on anthropology and mexican indigenism (1920-1960) MARIANA DA COSTA AGUIAR PETRONI.....	81
Playing around the edges: regarding the experience of boys and men in a football stadium in Catingueira – PB. ANTONIO LUIZ DA SILVA.....	103
Heidegger, Ingold and the (zoo)techniques: a discussion from brazilian beef cattle industry CAETANO SORDI.....	118

the arts of life

The itinerancy of manoki’s life ANDRÉ LOPES	137

interview

Anthropology and/of Education in Brazil: interview with Neusa Gusmão AMURABI OLIVEIRA.....	147

translations

“From Mauss to Claude Lévi-Strauss”, fifty years later: for a Maori ontology PATRICE MANIGLIER.....	163
Conservative Vanguard RICHARD SCHECHNER	180
Multiple Orderings of Reality: the debate initiated by Lévy-Bruhl STANLEY TAMBIAH.....	193

special section

Introduction ANA LÚCIA PASTORE SCHRITZMEYER	223
Pixadores in the city: (i)legalities and ambiguities in the extensive relationships of pixação in Belo Horizonte RODRIGO AMARO DE CARVALHO	225
The Maria da penha’s law and the multidisciplinary care: the senses of a different proposal at Núcleo Bandeirante’s Court, in Distrito Federal RANNA MIRTHES SOUSA CORREA	238

The representation of homosexuality in legal speeches about homoparental adoption RAFAEL MORELLO FERNANDES	250
“ <i>There are many things between humans and laws</i> ”: women’s voices about criminalization of abortion EMILIA JULIANA FERREIRA	262
Social drama and narratives on the murder of Aline ANA LETÍCIA DE FIORI	275
“ <i>The law went crazy</i> ”: Maria da Penha law and the effects of the ‘incondicionalidade’ of bodily harm crimes in police work in two Women’s Police Stations in São Paulo BEATRIZ ACCIOLO LINS	289
“ <i>My truth is my justice</i> ”: dilemmas and paradoxes in relation to the principle of judicial impartiality BÁRBARA GOMES LUPETTI BAPTISTA	301
The “Unborn Statute”: when legislatives documents are used to construct persons BRUNA POTECHI.....	315
Social representations about adolescents in conflict with the law families: the law and its resignification JULIANA VINUTO	325

book reviews

MAGNANI, José Guilherme Cantor. <i>Da periferia ao centro: trajetórias de pesquisa em Antropologia Urbana</i> . BRUNO PUCCINELLI	338
MARTINS, Pedro; SÁNCHEZ, Héctor Ávila; WELTER, Tânia (orgs.). <i>Território e sociabilidade: relatos latinoamericanos</i> . VALDIR ARAGÃO DO NASCIMENTO	343
MELLO, Marcelo Moura. <i>Reminiscências dos quilombos: territórios da memória em uma comunidade negra rural</i> . MARCOS TEIXEIRA SOUZA.....	348
MELLO, Marco Antônio da Silva; MACHADO DA SILVA, Luiz Antonio; FREIRE, Leticia de Luna; SIMÕES, Soraya Silveira (orgs.). <i>Favelas cariocas: ontem e hoje</i> . ANA BEATRIZ ESTEVES.....	352
ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto; RICKLI, João (orgs.). <i>Transnacionalização religiosa: fluxos e redes</i> . RONALDO DE OLIVEIRA RODRIGUES	358
PEREZ, Léa Freitas; AMARAL, Leila; MESQUITA, Wania (orgs.). <i>Festa como perspectiva e em perspectiva</i> . RAFAEL DA SILVA NOLETO	363

Announcements

UNIVERSIDADE DA INTEGRAÇÃO INTERNACIONAL DA LUSOFONIA AFRO-BRASILEIRA (UNILAB)	371

list of appraisers.....	373
previous editions	375
instructions to collaborators.....	379

editorial

É com muito prazer que apresentamos a vigésima segunda edição da revista *Cadernos de Campo*, iniciativa do corpo discente do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo, que tem sido apoiada e levada adiante há mais de vinte anos por várias gerações de mestrandos e doutorandos deste programa.

Neste ano, seguimos realizando o processo de automação das tarefas relacionadas ao gerenciamento de artigos recebidos, através da utilização do sistema OJS, hospedado na nova plataforma de revistas acadêmicas da USP. Nossa página no portal (www.revistas.usp.br/cadernosdecampo) ainda conta com as chamadas para novas edições da revista e com a íntegra de todas as edições anteriores.

Na seção *Artigos e ensaios*, há sete textos que se destacam por sua relevância no debate antropológico atual e por seu caráter marcadamente inovador. Iniciando a seção, temos o artigo de Rebeca Campos Ferreira, intitulado “‘Filhos de uma reza só’ – regulamentação jurídica das identidades e paradoxos da adequação no reconhecimento do Quilombo do Carmo”, no qual a autora apresenta uma discussão sobre a dinamicidade das identidades frente à experiência do Quilombo do Carmo (São Roque, SP), comunidade de descendentes de escravos da Ordem do Carmo, autodesignados filhos de Nossa Senhora do Carmo ou “Filhos de uma reza só”.

Em seguida, o trabalho de Carolina Castellitti, sob o título “Una ‘individualidad

forzada’: experiencias conyuales de mujeres separadas con hijos”, traz uma importante reflexão sobre os significados em torno das experiências conjugais de mulheres de classe média da cidade de Santa Fe, na Argentina, contribuindo com a extensa discussão sobre transformações na família e relações de gênero.

Em “Signos urbanos juvenis: rotas da piXação no ciberespaço”, Glória Diógenes apresenta parte de sua pesquisa centrada em experiências juvenis e conexões entre as esferas *online* e *off-line*. A autora procura evidenciar os signos mobilizados por pichadores entre a cidade e o ciberespaço, a partir de redes de relacionamento como o Orkut e o Facebook, utilizadas por pichadores de Fortaleza.

No artigo “Interagir é fazer? Uma descrição de uma exposição de arte digital e interativa”, de Marcello da Silva Malgarin Filho e Débora Krischke Leitão, reconhecemos uma reflexão sobre a agência das obras de arte e dos espaços artísticos diante do advento do digital. Assim, os autores observam o posicionamento do espectador frente à arte digital, sem perder de vista uma cibercultura já consolidada e a noção tradicional de arte.

O artigo “O índio e a revolução. Reflexões sobre a antropologia e o indigenismo mexicano (1920-1960)”, de Mariana da Costa Aguiar Petroni, apresenta uma revisão crítica do trabalho de diversos antropólogos e intelectuais em atividade durante o período pós-revolucionário (1920-1960) no México. Sua reflexão busca revelar aspectos do desenvolvimento da antropologia

logia no país, além da relação entre Estado e indígenas e das políticas indigenistas à época. O artigo é muito relevante no cenário atual, já que procura estimular uma aproximação entre a antropologia brasileira e mexicana.

Em “Jogando pelas beiradas: sobre o vivo de meninos e homens num estádio de futebol em Catingueira-PB”, Antonio Luiz da Silva oferece sua contribuição a uma reflexão que perpassa desde uma antropologia do esporte até uma antropologia da criança. Para isso, o autor busca descrever algumas cenas do cotidiano de meninos e homens dentro e ao redor de um campo de futebol no município paraibano de Catingueira.

E, por fim, em “Heidegger, Ingold e as (zoo) técnicas: uma discussão a partir da bovinocultura de corte brasileira”, somos guiados por Caetano Sordi em uma discussão ainda pouco frequente para a antropologia, principalmente por conta dos autores com que Sordi se propõe a dialogar. Em síntese, o artigo problematiza os sentidos da zootecnia, sob uma perspectiva heideggeriana e com a mediação de Ingold, tendo como recorte empírico eventos públicos da pecuária de corte brasileira. Nas palavras do autor, trata-se de “registrar como o estatuto ontológico dos animais de produção é construído pelos discursos do agronegócio brasileiro”.

Em seguida, na seção *Artes da vida*, apresentamos o belo ensaio visual de André Lopes sobre os Manoki, grupo indígena do Estado do Mato Grosso, cuja curadoria *ad hoc* foi realizada por Rose Satiko Gitirana Hikiji, um nome de referência para a antropologia visual. Neste ensaio, que recebe o título “A itinerância da vida manoki”, as lentes de Lopes nos permitem tomar contato com uma série de aspectos da vivência cotidiana dos manoki, fortemente marcada, segundo o autor, por um caráter periódico e sazonal, em que o abandono temporária de certas atividades implica, em certo modo, em uma “erudição produtiva”, na medi-

da em que não se busca especialização, mas um “saber-fazer” de inúmeras técnicas.

A seção *Entrevista* oferece algumas reflexões e um panorama detalhado sobre a intersecção entre antropologia e educação, que em alguns momentos tende a confluir propriamente em uma antropologia da educação. Direcionada pelas questões de Hamurabi Oliveira, a antropóloga Neusa Gusmão reflete, a partir de sua própria trajetória, sobre a construção de uma antropologia da educação no Brasil, assim como sobre o crescente diálogo entre as duas disciplinas, diálogo este que não dispensa tensões.

Em *Traduções*, apresentamos três textos inéditos em português. O primeiro, de autoria de Patrice Maniglier e tradução de Ian Packer, intitulado “De Mauss a Claude Lévi-Strauss’, cinquenta anos depois: por uma ontologia Maori”, dialoga com o artigo de Merleau-Ponty, “De Mauss a Claude Lévi-Strauss”, e cumpre a função de retomar a contribuição da antropologia estrutural frente ao pensamento contemporâneo; o segundo, “Vanguarda Conservadora”, de Richard Schechner, ganhou tradução pelas mãos de Diana Paola Gómez Mateus. Trata-se de um texto muito aguardado em sua versão em português, e certamente agradará leitores interessados em refletir sobre a relação entre arte, performance e política, dentre outras questões; por último, temos o prazer de proporcionar, após duas décadas de sua publicação original, a tradução de “*Multiple orderings of reality: the debate initiated by Lévy-Bruhl*”, do antropólogo Stanley Tambiah, cuja morte pegou a todos de surpresa nos últimos meses de confecção deste número da *Cadernos de Campo*. Neste texto, traduzido atentamente por Daniel Belik e Stella Zagatto Paterniani, procuramos homenagear a memória de Stanley Tambiah e reafirmar sua ampla contribuição à antropologia.

Para o dossiê do *Especial*, optamos por publicar textos apresentados no *III Encontro Nacional*

de *Antropologia do Direito*, realizado em 2013 na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Esta importante iniciativa cada vez mais se consolida como ambiente acadêmico de discussão na intersecção entre Antropologia e Direito, reunindo pesquisadores de todo o Brasil em um diálogo rico não apenas para a Antropologia do Direito, mas para os crescentes estudos que pensam conflitos sociais, direitos, violência, entre outros temas afins. A seleção de artigos e ensaios do *Especial* explicita as múltiplas possibilidades de pesquisa nessa área. Entre as nove contribuições, sob apresentação de Ana Lúcia Pastore Schritzmeyer, temos: “Pixadores pela cidade: (i) legalidades e ambiguidades nas extensas relações com a pichação de Belo Horizonte”, assinado por Rodrigo Amaro de Carvalho; “A Lei Maria da Penha e os atendimentos multidisciplinares: os sentidos de uma proposta diferente no Fórum do Núcleo Bandeirante, Distrito Federal”, de Ranna Mirthes Sousa Correa; “A representação da homossexualidade nos discursos jurídicos sobre adoção homoparental”, de Rafael Morello Fernandes; “*Entre o ser humano e as leis existem muitas coisas*: vozes femininas acerca da criminalização do aborto no Brasil”, de Emília Juliana Ferreira; “Drama social e narrativas do assassinato de Aline”, de Ana Letícia de Fiori; “*A lei ficou louca*: a Lei Maria da Penha e os efeitos da incondicionalidade da lesão corporal no trabalho policial em duas DDM de São Paulo”, de Beatriz Accioly Lins; “*A minha verdade é a minha justiça*: dilemas acerca do princípio da imparcialidade judicial”, de Bárbara Gomes Lupetti Baptista; “O Estatuto do Nascituro: quando os documentos legislativos constroem pessoas”, de Bruna Potechy; e, finalmente, “Representações sociais sobre a família do adolescente em conflito com a lei: a lei e suas ressignificações”, de Juliana Vinuto.

Esta edição ainda traz seis resenhas sobre importantes publicações recentes da antropologia brasileira. A seção se inicia com a resenha do livro de José Guilherme Cantor Magnani, “Da periferia ao centro: trajetórias de pesquisa em Antropologia Urbana”; em seguida, a resenha de “Território e socialibilidade: relatos latino-americanos”, livro organizado por Pedro Martins, Héctor Ávila Sánchez e Tânia Welter; adiante, a resenha do livro de Marcelo Moura Mello, “Reminiscências dos quilombos: territórios da memória em uma comunidade negra rural”; caminhando para o final, a resenha de “Favelas cariocas: ontem e hoje”, organizado por Marco Antônio da Silva Mello, Luiz Antonio Machado da Silva, Letícia de Luna Freire e Soraya Silveira Simões; em seguida, “Transnacionalização religiosa: fluxos e redes”, resenha do livro organizado por Ari Pedro Oro, Carlos Alberto Steil e João Rickli; e, finalmente, encerramos a seção com a resenha do livro “Festa como perspectiva e em perspectiva”, organizado por Léa Freitas Perez, Leila Amaral e Wania Mesquita.

Por fim, fecha esta edição o Informe da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB).

A comissão editorial da revista *Cadernos de Campo* agradece imensamente seus colaboradores. É graças à alta qualidade dos trabalhos recebidos que podemos levar adiante esta revista acadêmica há mais de duas décadas. Além disso, é necessário mencionar a generosidade dos pareceristas *ad hoc* em sua contribuição à revista, bem como o apoio do corpo discente e docente do PPGAS-USP, além dos funcionários do Departamento de Antropologia da USP, sem os quais esta revista não poderia ser concretizada. A todos, nossos sinceros agradecimentos e o desejo de que desfrutem da leitura desta edição.

artigos e ensaios

“Filhos de uma reza só”: regulamentação jurídica das identidades e paradoxos da adequação no reconhecimento do Quilombo do Carmo

REBECA CAMPOS FERREIRA

Universidade de São Paulo, São Paulo, São Paulo, Brasil

DOI: 10.11606/issn.2316-9133.v22i22p13-31

resumo O presente artigo é voltado ao processo de reconhecimento e titulação de terras de comunidades de quilombo no âmbito do prescrito pelo Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal do Brasil, de 1988. O processo em questão, realizado pelo Estado, tem por objetivo expedir aos quilombolas os títulos de propriedade coletiva. O campo de observação empírica é o Quilombo do Carmo, SP, formado por descendentes de escravos da Ordem do Carmo, auto-designados filhos de Nossa Senhora do Carmo – “Filhos de uma reza só” –, onde se desenrola o processo de transformação do grupo como sujeito de novo conjunto de direitos. Aqui se desenvolverá uma reflexão sobre a dinamicidade das identidades, por meio do acompanhamento de um grupo etnicamente diferenciado, frente ao novo horizonte de direitos, o que leva a um re-ordenamento na comunidade, enquanto ator político e social, passando à regulamentação jurídica da identidade.

palavras-chave Comunidades Remanescentes de Quilombos; Reconhecimento Territorial; Etnicidade; Catolicismo Negro; Catolicismo Popular

“Sons of a single prayer”: legal regulation of identities and paradoxes of adequacy in the recognition from Quilombo do Carmo

abstract This article is focused on the process of recognizing and titling of Quilombo communities in

the prescribed by Article 68 of the Federal Constitution of Brazil of 1988. The process in question, held by the state, aims to expedite the quilombolas collective property titles. The field of empirical observation is the Quilombo do Carmo, SP, formed by descendants of slaves from the Carmelite Order, self-appointed sons of Our Lady of Mount Carmel – “Sons of only a prayer” – which takes place the process of transformation of the group as a subject new set of rights. Here we develop a reflection on the dynamics of identities, by monitoring a group of ethnically differentiated towards the new horizon of rights, which leads to a re-ordering in the community, while political and social actor, going to respect the legal regulation s identity.

keywords Remnants of Quilombo Communities; Territorial Recognition; Ethnicity; Black Catholicism; Popular Catholicism

Introdução

O presente artigo é decorrente de pesquisas que resultaram no Laudo Antropológico de Reconhecimento da Comunidade do Carmo¹, por meio da Perícia Antropológica do Ministério Público Federal, (suprimidas marcas de autoria). Tal proposta parte de um conjunto de ações orientadas pelo viés institucional com o objetivo de compreender o processo de ocupação do bairro, levando em consideração a formação da comunidade negra. Isto foi possível a partir da descrição dos sucessivos movimentos

que resultaram na perda de suas terras, de forma a retratar a dinâmica das reconstruções da ocupação da área em diferentes períodos. Nesse contexto, atentei para o fato de que a religião permeia e perpassara os âmbitos da vida cotidiana da comunidade, surgindo como marcador relevante, colocado e vivido pelo próprio grupo, influenciando na lógica da territorialidade e do parentesco. Com o material colhido no âmbito dos trabalhos do Laudo (suprimidas marcas de autoria)², buscou-se identificar as formas de ocupação, transmissão e herança das terras, bem como as relações sociais, religiosas e de parentesco, tecidas pelos seus ocupantes no uso dos espaços.

Considera-se que a construção identitária do grupo está ligada ao âmbito religioso: os atuais moradores colocam-se como Filhos de Nossa Senhora do Carmo. Contudo, a partir do reconhecimento, são postos e devem se colocar enquanto Escravos de Nossa Senhora do Carmo para que tenham efetivo acesso aos direitos, e diante disso, o que se problematiza é a necessidade de adequação às categorias jurídicas e seus impactos na construção identitária do grupo. A identidade quilombola na Comunidade do Carmo começa a se desenhar após a entrega do Laudo, e a partir daí o que se vê é um deslocamento, combinação, sobreposição, que orientam a reflexão ora proposta. Isto permite pensar acerca das dinâmicas identitárias, considerando a ideia da terra de preto como origem, e da terra de santo como construção cotidiana. Sua especificidade reside ainda na origem comum da descendência da Santa, considerada a proprietária das terras e mãe de todos eles – filhos de uma reza só³ – e nas relações com as demais santidades. Volta-se a uma identidade baseada na devoção, que reage a partir das novas categorias classificatórias, sendo apropriado o ser quilombola e ressignificada a memória.

A perda territorial da comunidade é significativa: de 1919 a 2011 houve uma redução de 99,72% da área ocupada. Passam de uma área total de 2.175 aos atuais 6,6 alqueires, distribuídos ao redor da capela de Nossa Senhora do Carmo. Assim, assume-se que se mantiveram unidos “em torno da fé no miolinho da Terra da Santa”⁴, figurando a religião um aspecto central na análise proposta. A partir da sua relevância neste estudo de caso, pretende-se pensar as singularidades culturais em processos de reconhecimento étnico, suas dinâmicas e as diversas construções identitárias, que têm de se adequar à generalidade das categorias jurídicas. Como contraponto, buscar-se-á pensar o modo pelo qual as mesmas categorias são capturadas pelos grupos, servindo às diversas lógicas locais. A etnografia revelou que tais relações são muito complexas e podem ser pensadas a partir do atual momento da comunidade: a fundação da Associação do Quilombo do Carmo. E assim emerge um quilombo de negros, mas que, sobretudo, é o Quilombo da Santa.

Os Escravos de Nossa Senhora do Carmo

O Bairro do Carmo localiza-se em São Roque, a 70 quilômetros de São Paulo. Está a 30 quilômetros do centro do município, na zona rural, cercado por importantes agentes econômicos que fazem da região uma relevante área de especulação imobiliária. Tem cerca de 700 moradores, em 175 residências distribuídas por 11 ruas não pavimentadas. A comunidade constitui-se por grupos familiares relacionados entre si por laços de consanguinidade e afinidade, e por obrigações recíprocas definidas por relações de compadrio e vizinhança. A vida social é regrada pelo calendário religioso, esfera de onde também provém a base da identidade

do grupo, regido pelo movimento de santos que movimentava relações entre famílias e entre pessoas tomadas individualmente, estabelecendo integração entre as unidades constituintes da formação social comunitária.

Os moradores descendem de Escravos da Província Carmelitana Fluminense (PCF), proprietária de uma fazenda de 2.175 alqueires no local, oriunda em parte por doação de terra de sesmaria e em parte por dote, no século XVIII. Não havia convento e os religiosos a administravam a partir de São Paulo, o que permitiu a relativa autonomia em que lá viviam os escravos, que desempenhavam atividades para abastecimento dos demais conventos, estando a fazenda sob administração dos cativos⁵.

As leis imperiais instituídas a partir da década de 1850 asfixiaram as ordens religiosas, impedindo o ingresso de novos frades. Com tal legislação, a PCF foi submetida à autoridade de visitantes apostólicos e controlada por relatórios ministeriais, o que gerou redução no quadro administrativo, restando poucos religiosos para preservar o vasto patrimônio. Os arrendamentos de propriedades e de escravos foram as alternativas encontradas para a administração dos bens (MOLINA, 2006).

Nesse contexto, os escravos da Fazenda do Carmo foram arrendados ao proprietário de terras do Bananal, no Vale do Paraíba, em contrato de 20 anos, a partir de 1866. Na memória dos moradores, a origem do grupo é narrada como a ida das famílias, juntamente com a Santa, ao Bananal para “pagar uma dívida da Nossa Senhora do Carmo”, não na condição de escravos, e sim enquanto filhos da santa. Ao retornar, puderam usufruir com liberdade das terras que já ocupavam, pertencentes à própria Senhora do Carmo, e a preservariam por sua devoção, sem influência da Ordem, que estava em processo de reestruturação, agora sob o Brasil republicano.

Na década de 1900, a PCF passou a cobrar aluguel pelo uso das terras, passando os ex-escravos à condição de arrendatários. Com o advento da imigração estrangeira e a valorização das terras de São Roque, a Ordem, interessada na venda da fazenda, interpelou contra os negros ações de Força Velha Espoliativa⁶ na Justiça Estadual, em 1912⁷, e na Justiça Federal, o pedido de Demarcação da Fazenda do Carmo⁸, em 1916. Alguns dos moradores do Carmo constituíram advogado e alegaram que a terra lhes fora doada verbalmente após o pagamento da dívida da Santa, e que, embora cada um exercesse posse cultivando um trato de terreno – o que mostra a lógica da propriedade segundo o trabalho empenhado na terra – eles possuíam campos de comunhão, que mostra a lógica de uso comum. A dívida da Santa em questão se refere às dívidas da Ordem do Carmo no contexto dos ataques da legislação imperial.

Em 1919, a Ordem chamou em juízo os ex-escravos para propor acordo. Algumas negociações foram firmadas, e esses ocupantes foram reduzidos à quarta parte da área que ocupavam; para muitos, a causa seguiu a revelia⁹. Os lotes dos negros foram determinados nas faixas marginais da fazenda, após a obrigação de abandonar benfeitorias estabelecidas, o que reestruturou a ocupação no interior das Terras da Santa. Os lotes foram demarcados judicialmente, e, no âmbito da comunidade, foram entregues à guarda do Santo da Família, pertencendo o território maior à mãe, Senhora do Carmo, conforme classificação do grupo.

A PCF deixou o cenário após a divisão definitiva da fazenda em 1932¹⁰. Da década de 1930 em diante, houve sucessivo, contínuo e violento processo de expropriação das terras dos Pretos do Carmo, revelado pelas disputas judicializadas. Invasões, trocas – dadas as relações de patronagem e de compadrio que envolvem sujeitos em desequilíbrio de poder –

e ainda expropriações, marcam as décadas que seguem, em transações formais e informais que reduziram drasticamente a área. Os conflitos fundiários seguem até a década de 1970, quando se estabelecem interesses imobiliários motivados pela implantação de condomínios fechados de alto padrão na região. A essa altura, já restava apenas o pequeno quinhão da Santa, composto pela Capela rodeada pelas casas, resguardado até hoje desde 1932, que totaliza 6,6 alqueires.

Na década de 1980, uma família adquire 400 alqueires em prol da construção do condomínio “Patrimônio do Carmo”, ao lado do bairro, onde atualmente existem residências de luxo, que são a principal fonte de emprego dos negros do Carmo. O quadro se completa com a recente venda da antiga fazenda vizinha, Icaraí, cujo proprietário empregara negros e abarcara suas terras no passado, a um grupo coreano que implantará no local o maior campo de golfe da América Latina, acompanhado de um complexo hoteleiro.

Na década de 1990, surge um representante informando ao MPF a existência do quilombo, após conflito com os proprietários do condomínio, e funda associação civil sem o respaldo da comunidade. A ele foram atribuídos crimes, pelos quais respondeu com pena de reclusão. A notícia da existência do Quilombo do Carmo foi assim disseminada, em um contexto de conflitos fundiários, violência e representatividade discutível, já que os moradores do bairro desconheciam seu autodenominado representante, e tampouco sabiam acerca da categoria jurídica mencionada pelo Artigo 68.

O que se enfatiza é a trajetória conturbada de uma comunidade que se reconhece enquanto devota, antes de reconhecer-se enquanto descendente de escravos, para manutenção de terras que sequer lhes pertencem, antes são de Nossa Senhora do Carmo. Vê-se, com o direi-

to reconhecido pelo Artigo 68, uma série de questões fundiárias e de interesse político e econômico que impactam diretamente o modo pelo qual a comunidade se vê e nos seus meios de manutenção. Dessa maneira, o dispositivo passa a representar instrumento de luta política efetiva para o grupo que, embora sempre fizessem parte do cenário, a partir de agora pode combater em novas condições. São sujeitos, portadores de direitos diferenciados, o que pressupõe tanto o reconhecimento externo da condição de remanescentes quanto essa percepção no âmbito interno do grupo.

Os Filhos de Nossa Senhora do Carmo

Para compreender o Quilombo do Carmo atual e em suas relações ao longo de um processo histórico é preciso ter o aspecto religioso como primordial em sua organização social. A religião perpassa os demais âmbitos, põe em ação elementos que simbolizam a identidade, identificando a cada um e a todos como parte de uma totalidade própria: como “filhos de uma reza só”. Serão feitas considerações acerca do calendário religioso anual do bairro que mobiliza a comunidade, recorrendo às evidências etnográficas, na medida em que estas permitem remeter ao que se discute na bibliografia específica acerca da identidade, da religião e seus desdobramentos.

O calendário religioso mostra traços do catolicismo popular e negro, e se faz presente nas relações sociais cotidianas; é intenso e constituído por um conjunto de celebrações classificadas como oficiais e pagãs¹¹. Em suma, apresenta 15 procissões¹², seis festas¹³, quatro rezas de terço¹⁴, e cinco novenas¹⁵. Além dessas, há outras, sem data definida. Há duas excursões ao Santuário de Aparecida do Nor-

te¹⁶, e quatro romarias¹⁷. Vê-se um circuito de romarias e procissões, santos e obrigações, que colocam em relação os moradores entre si e parentes que não residem no bairro. O calendário religioso é seguido com rigor, havendo sanções quanto a determinados eventos¹⁸. Entre as celebrações oficiais, a Festa de Nossa Senhora do Carmo é a mais importante. Ocorre todos os anos, em julho, começa no dia sete, com a novena, e finda com Santo Elias, no dia 20. O ápice é o dia de Nossa Senhora do Carmo, 16 de julho, no qual a Santa passa pela coroação e há levantamento de mastro. No domingo seguinte, celebra-se a Grande Festa da Padroeira, conforme chamada pela própria comunidade. E o período que antecede a festa, a partir do final da quaresma, é tão ou mais mobilizador: movimenta relações, explicita alianças e antagonismos, com o direcionamento das ações e participação intensa da comunidade.

A formação social comunitária parece exteriorizada no mês de julho, no qual se evidenciam e reforçam laços de solidariedade e sociabilidade entre as famílias. Sendo as relações de parentesco e de compadrio os traços marcantes da organização social da comunidade, tem-se a atualização maior, por meio da religião, perpassando relações que orientam a vida no Carmo e extrapolam a ocupação atual do território. Em julho, o ciclo de quatro procissões¹⁹ dá movimento ao social, em situações subsequentes nas quais a comunidade mobiliza-se e evidencia traços identitários, no caminhar da procissão de 30 imagens de santos enfeitadas em seus andores. Pode-se afirmar que o “centro da parte religiosa é menos a missa do que a procissão, na qual se conduz pelas ruas as imagens dos santos, rodeados pela corte de seus devotos” (BASTIDE, 1971, p. 488).

A procissão da Grande Festa mostra os laços estreitos e hierárquicos: Nossa Senhora do Carmo é a última e a mais esperada a sair, en-

quanto São Benedito segue, em todas as procissões, sempre em primeiro lugar²⁰. Todos os 30 santos em procissão possuem uma família responsável por enfeitar o respectivo andor: “cada família tem o seu santo”, o que localmente se denomina de ‘santo de cabeça’. Nas reuniões que antecedem a festa são verificadas as graças alcançadas, sendo que aquele que a obteve será responsável por enfeitar o andor do santo que lhe concedeu. A família tradicionalmente responsável cederá o lugar ao pagador da promessa. O fato evidencia uma rede de obrigações que se forma entre as famílias e os santos; o parentesco entre as famílias assenta-se no plano do sagrado, na medida em que reproduz o parentesco entre os santos; e os santos das famílias representam um plano, por extensão, das relações da comunidade.

O culto do santo de casa realiza interesses religiosos determinados pela lógica da produção simbólica da família no plano do sagrado.

(...) desse modo, o culto de cada santo das famílias refaz, no plano do sagrado, a instituição familiar, como foco das relações entre indivíduo e sociedade e entre sociedade e cultura. ‘Posse’ de um santo determina a realização de relações sociais, econômicas, etc, entre uma família e outras famílias da comunidade. Consequentemente ressalta o caráter ao mesmo tempo estruturante e estruturado das relações entre a família e a comunidade (BANDEIRA, 1988, p. 210).

A cada graça obtida há ‘troca’ de santos, movimento contínuo que interliga, e que coloca, em rede de obrigações mútuas, umas famílias às outras. A religião constrói e consolida, e as famílias que participam dessa rede são tão sagradas quanto os santos a que estão relacionadas. O que se vê é a troca recíproca em relações caracterizadas pela fluidez, uma vez que não há fixação ou posse intransferível

do santo: a prioridade é dada pela obrigação da promessa, que amplia o raio da reciprocidade e quebra o caráter puramente familiar. E a cada ano tem-se a renovação cíclica, que mantém laços comunitários, pautados na fé e no compromisso com a divindade.

Processos de interação podem ser vistos e tornam-se relevantes objetos de reflexão. O catolicismo popular é fortemente marcado pelo culto aos santos e festividades. O clero empenhara-se em combater as características que se aproximassem de tradições africanas, porém, rearranjos continuaram a ser realizados, e em locais afastados, pouco mudou. A organização por leigos é apontada como característica marcante, sobretudo em regiões onde o controle eclesástico e a educação dogmática formal são reduzidos. A relação de membros de comunidades negras com santos é relevante no âmbito da construção identitária destes grupos, permite integração e fornecem meios para pensar a realidade e se colocar nela (MELO E SOUZA, 2002), aqui com a peculiaridade de uma memória social perpassada pelo sagrado, que levam a esse plano, por sua vez, o território²¹ e o parentesco²².

Sujeitos de Direito

O quilombo, como direito, é uma espécie de potência que atravessa a Sociedade e o Estado em suas mais diversas formas: ele embaralha as identidades fixas, a configuração do parentesco, da região e da nação e instaura a dúvida sobre a capacidade do Estado em ser o gestor da cidadania e o ordenador do espaço territorial (LEITE, 2008, p. 277).

A atribuição da identidade quilombola a determinado grupo e os direitos territoriais que decorrem do direito constitucional levam ao redimensionamento do conceito de quilombo,

e também dos conceitos de identidade, etnicidade e territorialidade. No momento em que o Estado reconhece um grupo como remanescente, fixa identidade política, administrativa e legal, e ainda identidade social, que remete a identificação étnica, enquanto veículo de obtenção de direitos. O Artigo 68 institui sujeito social, etnicamente diferenciado a partir dos direitos instituídos, criado no contexto de lutas sociais que fazem da lei o seu instrumento, tendo a conversão simbólica do conceito de quilombo, que é metamorfoseado e ganha funções políticas. A categoria jurídica remanescente de quilombo institui a coletividade enquanto sujeito de direitos fundiários (ARRUTI, 2003). Tal disposição do Estado em institucionalizar a categoria pode ser tomada na perspectiva de uma tentativa de reconhecimento formal de uma transformação social considerada incompleta, que revela distorções sociais de um processo de abolição da escravatura parcial e limitado (ALMEIDA, 1997).

Com isso vem à tona a necessidade de redimensionar o conceito de quilombo, de modo a abranger a variedade de situações de ocupação de terras, para além da noção de fuga e resistência. Na medida em que novas figuras legais penetram, pelo preceito, o direito positivo, “através dessas rachaduras hermenêuticas que são os direitos difusos” (ARRUTI, 1997, p. 01), fez-se preciso discernir critérios de identificação das comunidades remanescentes, no plano conceitual e normativo; em universos distintos: o da análise científica e da intervenção jurídica. A ressemantização do termo afirma sua contemporaneidade, na linha da existência de uma identidade coletiva, com referência histórica comum e valores compartilhados.

Os remanescentes de quilombo passam a ser tomados em sua dimensão política, entre as quais perpassa a noção de etnicidade e territorialidade. Etnicidade tomada no sentido

de forma de organização social pautada na atribuição categorial classificatória de indivíduos em função de sua origem suposta, esta que se valida na interação social pela ativação de signos culturais socialmente diferenciadores (POUTIGNAT e STREIFF-FENART, 1997). Toma-se o conceito de grupo étnico, que se associa à ideia de identidade quilombola, sintetizada pela noção de auto atribuição²³, e vai-se a critérios organizativos que apontam as tendências de identificação, reconhecimento e inclusão, fazendo disso instrumento político para reivindicações.

Assume-se a teorização de Barth (1969), enquanto foca aspectos generativos e processuais de grupos étnicos, tomando-os como modos de organização pautados na consignação e auto atribuição dos indivíduos a determinadas categorias de etnicidade. Uma noção dinâmica, relacionada à interação de grupos sociais por meio de processos de exclusão e de inclusão que estabelecem limites entre os referidos grupos. Os critérios de pertença na interação social, em relação com a questão da identidade coletiva e, por conseguinte, a questão específica da etnicidade, voltam-se à problemática da fixação de símbolos identitários que estruturam a crença em uma origem comum (CUNHA, 1986). Nesse sentido, Poutignat e Streiff-Fenart (1997) argumentam que o diferencial da identidade étnica frente às outras formas de identidade coletiva é a orientação ao passado, no qual se representa a memória coletiva, uma história mística, com significações que dão, por sua vez, sentido à organização e interações sociais. A etnicidade passa a ser compreendida em situação, como forma de organização política, o que leva a tomar a cultura como constantemente reelaborada (CUNHA, 1986).

E, no plano do indivíduo, “a identidade étnica se define simultaneamente pelo que é subjetivamente reivindicado e pelo que é

socialmente atribuído” (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 1997, p. 149). Tomando o conceito de grupo étnico, substituindo raça por etnicidade, a definição de remanescente de quilombo deixa de ser calcada em critérios subjetivos e contextuais, que refletem racismo e exclusão. Essa noção de grupo étnico associa-se à ideia de afirmação de identidade quilombola, sintetizada pela noção de autoadscrição. Tomando o termo etnia vai-se a critérios organizativos, que apontam as tendências de identificação, reconhecimento e inclusão (ARRUTI, 2003). Vai-se do racial ao étnico, como instrumento político para reivindicações. A etnicidade passa a apresentar, juntamente com sua função teórica, uma função política.

A noção de territorialidade converge para a delimitação de território étnico determinado, que extrapola as classificações atribuídas pelo Estado; englobam a dimensão simbólica, contendo modos particulares de utilização de recursos naturais e de acesso. Almeida (1989) toma a análise de terras de uso comum, submetida à variações locais com denominações específicas, conforme a autorepresentação e autonominação de cada grupo, enfatizando a condição de coletividade, baseada no compartilhamento do território e da identidade. As Terras de Preto, de origem variada, são tidas como domínios doados ou adquiridos, com ou sem formalização jurídica, por escravos. Já no caso das Terras de Santo, o que se vê são responsabilidades simbólicas entre o grupo e divindades, em relações travadas diretamente e de caráter contratual. As divindades são as verdadeiras proprietárias do espaço, enquanto os devotos as servem e garantem a manutenção das terras.

Nessa perspectiva, o Carmo seria terra de preto enquanto origem, dada a ascendência escrava, porém, é terra de santo enquanto construção da identidade pelo grupo; a religião

permeia relações entre famílias e entre espaços, delimitados por santos, no interior do todo²⁴. Aqui, os remanescentes de escravos são antes remanescentes da Santa, que se faz presente no espaço, no discurso, nas relações cotidianas, nos nomes de família, e nas relações sociais estabelecidas, no âmbito interno do grupo e deste com o mundo a sua volta.

Essas relações vão além do registro de terras, além do preceito constitucional. A identidade é construída em correlação ao território, e dessa relação se cria e se informa o direito à terra²⁵. As orientações estão inscritas nos agentes e nos territórios, e são evidenciadas por meio da memória, da ação e da prática, permeadas pelo universo simbólico dos agentes, categorias e regras mediante as quais pensam e representam sua existência (PIETRAFESA DE GODOI, 1999). Portanto, o território socialmente ocupado tem sentido vital para o grupo e indica relações travadas por seus membros, que envolvem a solidariedade, o parentesco, a religiosidade e a ritualidade festiva que são projetadas sobre ele (CHAGAS, 2001). A religião se interrelaciona com o território, carregado de símbolos e significados: é instrumento de reprodução de agentes sociais (SOUZA FILHO, 2001).

Religião é aspecto central na análise da questão identitária, categoria analítica de entendimento da lógica social do grupo. A terra não significa apenas uma dimensão física, “mas antes de tudo é um espaço comum, ancestral de todos que tem o registro na história, da experiência pessoal e coletiva de seu povo, enfim, uma instância do trabalho concreto e das vivências do passado e do presente” (ANJOS, 2005: 49). Aqui, o conceito de memória e a tradição oral fazem-se relevantes na interpretação dos processos identitários da comunidade: “O trabalho da memória e o filtro por ela escolhido – a história da ocupação das terras – para desembocar na discussão sobre identidade.

Nessa discussão, o território assume dimensões sócio-políticas e quase cosmológicas importantes na construção da identidade distintiva do grupo – a memória mundo inscrita no solo do lugar” (PIETRAFESA DE GODOI, 1999 p. 17). Territórios específicos, de preto ou de santo, se interpenetram simbolicamente, sendo construídos historicamente e legitimados por um sistema de relações sociais intrínseco a cada comunidade, o que extrapola o reconhecimento oficial e resiste à homogeneização dos procedimentos administrativos.

A aplicação do Artigo 68 gera demandas específicas frente à comunidade que dele fará uso, e que por ele se constitui enquanto sujeito de direito, e pode-se pensar uma série de questões de interesse político e econômico que impactam no modo pelo qual a comunidade se reconhece e se reproduz, remetendo à regulamentação jurídica da identidade. Assim, a emergência dos remanescentes pode ser tomada no sentido dos rearranjos classificatórios, segundo a lógica da produção de unidades genéricas de intervenção e controle social, ao custo da redução da alteridade das populações submetidas à categorização (ARRUTI, 1997). O sujeito do direito é o grupo, tomado como a somatória de vários indivíduos dentro do todo, como bloco categorizado em remanescente de quilombo, ideal e abstratamente uno. Indivíduos que compartilham espaços e crenças, mas não necessariamente modos unívocos de pensar: são tendência, não unanimidade.

Vale ser posto que os grupos devem ser tomados no plural, como remanescentes, tendo em vista que são vários grupos étnicos, cada qual possuidor de singularidades que os distinguem, o que não têm espaço na universalidade do Direito. Acrescenta-se o que fora posto por Arruti (2006), no tocante a incorporar à teoria da etnicidade a formulação nativa a ser objetivada. De volta à auto atribuição, ao ca-

ráter organizacional e as maneiras pelas quais constroem fronteiras e modos de manutenção, remete-se a Barth (1969), na definição fundamentalmente política e relacional, em perspectiva de análise generativa para análise de grupos auto definidos com base em atributos de formação e origem. Segue-se ao que aponta Arruti (2006), no contexto da problemática apontada por Pacheco de Oliveira (1999), no que tange às limitações das propostas de Barth no tocante à impossibilidade de se lidar com a passagem entre a adscrição étnica do grupo, esta que é local, e sua adesão à categoria genérica quilombola, que possui, por sua vez, caráter administrativo e legal.

No processo de nomeação como remanescente, tem-se a convergência e a divergência de interesses e instituições, no processo de descoberta de direitos, na afirmação da identidade quilombola e, por conseguinte, um reordenamento interno e externo da comunidade. Há tensões, implícitas e explícitas, são diversos discursos em questão, procedimentos vários, por vezes não inteligíveis aos beneficiários. O que evidencia a complexidade do processo de descoberta de si enquanto remanescente: “conjunto de fenômenos objetivos e subjetivos implicados na adoção daqueles rótulos étnicos, suas condicionantes e efeitos” (ARRUTI, 2006, p. 32). É, portanto, situação de reinvenção cultural, em sentido positivo, que contribui para conferir importância normativa e valorativa às identidades, criando condições de possibilidade para intensificação de sentimento de unidade e pertencimento.

O reconhecimento é parte de processo amplo de produção de nova rede de relações, novos sujeitos políticos, de revisão histórica e sociológica, somando-se ainda a ampliação da hermenêutica jurídica (ARRUTI, 2003). Devem-se levar em conta os efeitos da objetivação político administrativa do grupo, por meio da

fixação categórica e espacial de suas fronteiras. Emerge assim a noção de identidade, enquanto resultado de processos distintivos e dialógicos, no contexto da política da diferença. A noção de diferença, por sua vez, é instrumento na reivindicação por autonomia em processo de subjetivação e produção de significações próprias aos grupos minoritários (STUCCHI, 2005). Diferença reivindicada como direito, como a identidade cultural e a autodeterminação política, no intuito da legitimação de novos espaços de significação. A transformação política é acompanhada pela transformação simbólica, é a re-descoberta de um passado escravo e sua valorização; em um processo mais amplo de conscientização, quando o passado escondido ganha novos pesos, para desenhar um futuro de expectativas, com alicerces em uma cultura²⁶ e ancestralidade. Assim, a reconstituição da memória coletiva e da tradição oral se faz procedimento importante na interpretação dos processos identitários das comunidades em questão (PIETRAFESA DE GODOI, 1999).

Os remanescentes de quilombos exemplificam o modo pelo qual a diferença é politizada, indo além da esteira jurídica que dá origem à categoria. Enquanto sujeitos, permitem pensar os desdobramentos das políticas da identidade. Em um movimento cultural e político, o que se tem é a emergência de novas formas de representação (COSTA, 2006): as novas etnicidades negras inserem-se na discussão voltada ao reconhecimento jurídico da diferença, respaldada por direitos constitucionalmente assegurados. As categorias raça, etnicidade e cultura vão então oscilar entre usos políticos, nativos e analíticos, representando força social no que diz respeito à luta por demandas territoriais, e outros direitos decorrentes, em desdobramentos no campo das ações afirmativas e projetos específicos. Tudo isso é permeado por pressões e embates

políticos e econômicos, em formulações e reformulações jurídicas e administrativas.

A partir dessa negociação de significados, chega-se à apropriação, por parte dos movimentos quilombolas e dos agentes envolvidos, dos termos e categorias das Ciências Sociais, estes que são agenciados tal como o próprio laudo de reconhecimento²⁷ (ARRUTI, 2006). Vale de Almeida (2009: 01) desenvolve a ideia de essencialismo estratégico, no que se refere aos movimentos sociais de caráter identitário, “por um lado recusarem os próprios termos da categorização de que são alvo e, por outro, necessitarem de identificação com as categorias, de modo a poderem movimentar-se no espaço público”.

E tal como posto por Arruti (2006), o termo remanescente de quilombos pode ser tomado enquanto forma genérica de identificação, de caráter essencialmente jurídico, que é atribuída pelo Estado, todavia, há a circunscrição de um espaço para as reivindicações no exercício da luta política por parte das comunidades e suas organizações. Um jogo de forças, na qual a categoria territórios negros dos meios acadêmicos transfigura-se na categoria jurídica comunidades remanescentes de quilombos, para permitir que grupos possam ser politicamente pensáveis: “Verdadeira alquimia, que transforma uma matéria acadêmica em substância política e para cuja formatação todo um conjunto de agentes se engaja, as lutas em torno da questão das comunidades remanescentes coloca em exercício local as mais delicadas questões da relação entre as ciências sociais e o mundo político” (ANJOS, 2005: 98).

No processo de reconhecimento, a comunidade enquanto sujeito coletivo institui-se como sujeito de direito diante de instituições e procedimentos, e como sujeito público. Há intervenções e mediações, chega-se à semântica coletiva, na qual se figuram dois planos de intervenção: um voltado a agentes que

politizam conflitos e os reenquadram categoricamente, e outro referente à intervenção de um discurso autorizado e especializado, de modo que tenha eficácia jurídica (ARRUTI, 2006). É preciso considerar que o processo de mediação que imputa a esses agrupamentos a definição de remanescentes precisa encontrar neles condições, objetivas e subjetivas, para colocá-los como quilombolas. Vai-se assim da negação à afirmação positiva da identidade estigmatizada. Verifica-se a reconstrução simbólica com transformações na dinâmica política. Retomam-se considerações acerca da etnicidade, sua politização, tomada como forma de organização social, pautada na atribuição categorial classificatória de indivíduos em função de sua origem suposta, esta “validada na interação social pela ativação de signos culturais socialmente diferenciadores” (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 1997 141).

Segundo Sansone (2007: 257), a etnicidade passa a ser remetida ao multiculturalismo. Todavia, antes, a integração cultural era a palavra de ordem às minorias étnicas. Passa-se então ao reconhecimento oficial da diferença²⁸, e nova problemática é apontada: “nova supersimplificação e reificação da ideia de cultura, mediante a qual a manutenção da diferença é *sine qua non* da mobilidade ascendente”, que estaria na base de teorias multiculturalistas correntes, e nesse aspecto “as várias minorias étnicas comumente representam o grupo ideal”. A mobilização política da identidade alicerça a luta por direitos; contudo, vale ser considerada a tendência dos procedimentos jurídicos e administrativos em imobilizar fronteiras, ao fixá-las em modelos pré-estabelecidos, de modo a, por vezes, não coincidirem com a experiência vivenciada. Tal como posto por Sansone (2007, p. 15) “parecemos estar nos deslocando para novos conflitos, menos transparentes e menos românticos. Não obstante, os conflitos costumam ser apre-

sentados e interpretados com base num termo abrangente simples: etnicidade”.

O contexto é mais amplo do que a própria redefinição da identidade, em um movimento que oscila entre instâncias marcadas pelo genérico, por um lado, pelo singular por outro. Há uma luta travada dentro do Estado, e outra empenhada fora dele, na comunidade. Considerando ser no âmbito das relações cotidianas que padrões identitários são negociados e apropriados, o que se tem são identidades construídas no âmbito local (COSTA, 2006)²⁹. “O Estado é esta totalidade que transcende e integra os elementos concretos da realidade social, ele delimita o quadro da construção da identidade. É através de uma relação política que se constitui a identidade: se estrutura no jogo da interação, tendo como suporte real a sociedade global” (ORTIZ, 2006, p. 138-139). A atenção aqui se volta à orientação política da etnicidade, tendo que a função e tendências políticas da identidade são contextuais e variáveis. Contudo, “a variabilidade política vai de encontro a muitas das generalizações postuladas pelas teorias multiculturalistas da cultura no que concerne às culturas e identidades negras” (SANSONE, 2007, p. 256).

Considerações finais: O Quilombo de Nossa Senhora do Carmo

As manifestações religiosas expressas pela Comunidade do Carmo levam a reflexão ao catolicismo popular, e ao modo como ele se relaciona com a questão do autoreconhecimento enquanto remanescente de quilombo. São, ainda hoje, os próprios leigos os agentes promotores de suas festas e demais práticas, com intenso calendário religioso que reitera a situação social perpassada pela religião, consolidando o processo fluído de construção identitária.

As relações, estruturadas pelo parentesco e pela fé, se manifestam e mutuamente se reforçam em um arcabouço de referências simbólicas. E tendo abrangência coletiva, integram a totalidade do grupo e desempenham papel central em sua formação.

O processo de construção identitária desses remanescentes de quilombo parece ter se constituído em torno da devoção aos santos, frente aos quais se colocam em relações horizontalizadas, contrariando as relações verticais da escravidão. Contudo, a partir de dado momento, no qual a existência do grupo é oficialmente reconhecida pelo Estado, espera-se que dele proveinha uma suposta identidade quilombola, que embora não cotidiana, uma vez que a comunidade reconhece-se primeira como filhos da santa e depois como ex-escravos da santa, é essa autodefinição a fonte irradiadora de direitos. O emprego do termo quilombola ganha expressão e força política, em contextos distintos e mediante circunstâncias diversificadas, entre novos sujeitos sociais e seus interlocutores.

A Comunidade Remanescente de Quilombo do Carmo passaria a existir institucionalmente como sujeito de direitos em julho de 2009, na entrega do Laudo Antropológico à Procuradoria da República, mas ainda não foi reconhecida nem titulada³⁰. Até aquele momento, o quilombo não havia obtido a adesão dos moradores do bairro; o Laudo fora resultado de um processo externo, necessário, uma vez que o MPF deve atuar quando se trata da defesa dos direitos de minorias étnicas face ao poder público. Entre os Filhos da Santa não existia Associação – pressuposta no processo de titulação pelas agências fundiárias – e pouco se sabia sobre o direito prescrito pelo Artigo 68³¹.

Durante o ano de 2010, enquanto a organização das celebrações e as festas eram acompanhadas, as promessas, as graças e os andores movimentavam a comunidade e a pesquisa

atual, certas mudanças no que tange ao ser quilombola puderam ser percebidas. Muito sutis, mas que vêm ganhando forma e força, no momento que chamo de pós-laudo de reconhecimento, no qual histórias e memórias, além do próprio laudo, têm sido gradativamente absorvidos e remodelados, bem como os respectivos usos que passam a ser feitos, enquanto instrumento de luta.

A reflexão se voltou a deslindar as novas configurações que emergem junto com os novos sujeitos de direito, quando as categorias de filhos e escravos se entrecruzam para dar acesso a direitos diferenciados. E quais são os impactos decorrentes da aplicação de direitos étnicos para seus próprios beneficiários? Por isso, duas abordagens que se cruzam. Uma diz respeito à complexidade do processo de reconhecimento de comunidades quilombolas. Outra refere-se à construção da identidade em um bairro negro: terras de preto como origem legal, terras de santo como construção cotidiana. Um novo horizonte se abre com o ‘redescobrimento’ de sua história e com a emergência de novos direitos. Até então, privilégios emanavam da Santa, e nova gama de direitos formais apresentada pelo processo de reconhecimento tem sido sobreposta a um conjunto de direitos e deveres compartilhados e integrados ao cotidiano de devoção. Para que tenham efetivo acesso, devem agregar novas óticas, mudar de viés, adotar novas práticas, sendo confrontados com limites dados pela lei genérica, em novo jogo reinterpretativo que se articula, soma, conflita e complementa ao que fora compartilhado e construído no decorrer do tempo. O processo de construção identitária parece espelhado e mostra sua fluidez diante da moldura formal à qual se ajusta.

Como hipótese derivada da discussão e da etnografia, aponto para um estudo das bases de formação da identidade pautada na fé em uma

comunidade negra, que pode ser vista por meio das práticas religiosas, e frente ao novo contexto que a impacta e parece deslocar aspectos. Por isso, o presente artigo buscou problematizar o processo jurídico e político de titulação de comunidades enquanto remanescentes de quilombo sob o ângulo dos grupos alcançados pelo direito: categoria jurídica que garante acesso a direitos, mas não abarca singularidades. Tal é o caso da Comunidade do Carmo: embora seus membros sejam descendentes de escravos, não era esse o aspecto mais vivo de sua identidade. A memória atualizada cotidianamente é a da devoção, ocupando a Santa posição relevante para os moradores, como constituidora daqueles enquanto grupo diferenciado, como grupo étnico. No processo de reconhecimento, entretanto, a apropriação de um passado escravo passa a ser uma das fontes de emanção dos direitos. Em suma, pretendeu-se refletir acerca da construção identitária operada por meio da religião, enfatizando o problema analítico em face da regulamentação jurídica da identidade, a partir do reconhecimento oficial com base no Artigo 68.

A Comunidade do Carmo passa da devoção à escravidão, como resultado do processo de reconstrução de si mesma, e os “filhos de uma reza só” devem responder às novas imposições, formalidades e distinções dadas pela lei, processo este que traz impactos no cotidiano social e religioso do grupo. Vê-se que antigas categorias identitárias são postas à frente das novas categorias jurídicas, fato que pode ser pensado a partir do discurso da mobilização que começa a se desenhar: os moradores referem-se à “recuperação das Terras da Santa”, a possibilidade de “tomar de volta o que foi tomado de Nossa Senhora”. Pode-se pensar que o Artigo 68 é capturado pela lógica local, para servir ao propósito singular, que marca a construção da comunidade.

Uma fala de um interlocutor diz: “Aqui vai ser o Quilombo de Nossa Senhora do Carmo!”.

Assiste-se a um processo de tomada de consciência de direitos acompanhado pela gradativa politização do grupo. São várias as dimensões acionadas nesse processo, tratando-se de vislumbrar o âmbito jurídico-político, além do religioso, que aqui se mostra fundamental na apreensão do caso, permitindo pensar identidade e pertencimento. E diante dessa nova realidade que aos poucos se revela aos pretos do Carmo, emerge um quilombo com nome de Santa, em meio às pressões dos interesses imobiliários que o circundam e concomitantemente à recente decisão emitida pela Justiça Federal negando o pedido de tutela antecipada formulado pelo MPF:

não se tem notícia de qualquer ato que possa, de alguma forma, por em risco a preservação de eventuais remanescentes de quilombos no Município de São Roque - SP, sendo oportuno ressaltar a existência de estudo no sentido de que os seus moradores, afrodescendentes ou não, não constituíram uma identidade como quilombolas (fls. 71/78) e que os criadores da “Associação dos Remanescentes do Quilombo do Carmo” foram condenados pela prática do delito de loteamento clandestino (artigo 50, inciso I e parágrafo único, incisos I e II da Lei nº 6.766/79), inclusive (fl. 79). Diante do exposto, defiro o pedido de liminar para suspender a decisão que deferiu o pedido de tutela antecipada³².

O que um quilombo de santo permite pensar? Focalizando a dinâmica sóciojurídica da implementação do artigo constitucional, problematiza-se os modos pelos quais as singularidades próprias a determinadas situações concretas podem não ser abarcadas no momento da aplicação da norma, de modo a exigir-se que as comunidades se adequam às exigências jurídico-formais para que tenham efetivo acesso a direitos. E um contraponto possível diz res-

peito às adequações e às acomodações ao preceito elaboradas no âmbito interno ao grupo.

Embora se possa verificar a tendência à essencialização na implantação das políticas de Estado, no sentido de operar certo congelamento da fluidez das identidades, em contrapartida, pode-se tomar como hipótese que há uma captura das categorias postas em cena, por parte os grupos. Argumenta-se que os paradoxos da adequação, pensados a partir do processo de reconhecimento, referem-se à objetificação quando se criam e legitimam novos lugares e posições. Toma-se como hipótese que se, por um lado, Estado e Legislação indicam os conteúdos do preenchimento, por outro, na experiência concreta, poderão tomar outras formas carregadas com a mesma fluidez. Ou seja, a despeito da objetificação imposta, esses lugares serão preenchidos a partir da mesma dinâmica que rege as identidades. Pode-se então pensar que a regulamentação jurídica das identidades teria seu contraponto na sua politização, que seguiria lógicas locais.

Quando se consideram direitos coletivos, a taxonomia vai além do previsto constitucionalmente; e as situações empíricas, embora não possam expandir categorias jurídicas – pautadas no universalismo – podem mostrar seus ruídos. E o Quilombo da Santa pode nos remeter para além das novas significações do conceito de quilombo, para pensar desafios da ampliação das próprias categorias jurídicas que envolvem direitos de minorias. Apesar do paradoxo que toma forma no contraste entre a generalidade da lei e a peculiaridade do caso, a pergunta a ser feita refere-se às possibilidades de criação de eixos de interlocução, nos planos discursivo e normativo, que pudessem dar conta das noções envolvidas no processo, com seus diversos atores, agentes, normas e procedimentos e, sobretudo, a partir das perspectivas e visões dos grupos beneficiá-

rios. Vê-se aqui a relação na qual a lei cria seus sujeitos, que vão além do próprio direito em questão: comunidades de quilombo emergem após a promulgação da Constituição, e a última década mostra um significativo aumento de comunidades assim autodesignadas. E o que isso representa? Qual quilombo surge? Quantos tantos quilombos têm surgido? Que Estado, ou Estados, têm sido formados nessa contrapartida? Pretende-se pensar tanto nos processos de formação e fortalecimento do movimento quilombola nacional, que se instrumentaliza mediante categorias normativas, quanto sua contrapartida no próprio Estado, que também passa por transformações no que diz respeito ao atendimento das demandas, chegando às considerações sobre o Direito.

É preciso olhar para a linguagem da reivindicação e para o aparato manipulado ao acionar o Artigo 68, e assim pensar a passagem da invisibilidade dos negros à prerrogativa constitucional dos quilombolas. Ao refletir acerca das políticas da identidade, nas quais figuram como agentes tanto o Estado quanto as próprias comunidades, instituídas enquanto sujeito, pode-se apontar para a identidade passa a figurar tanto como elemento de unificação quanto fundamento para ação política. Nesse processo se apontam os paradoxos dos processos de reconhecimento, uma vez que não se tratam de direitos individuais e universais, e sim direitos coletivos, pautados no reconhecimento jurídico da diferença enquanto expansão dos direitos de cidadania. É impossível indissociar o contexto geral da política quilombola no Brasil – iniciada sobretudo com o Artigo 68 e efetivada principalmente pelo Decreto 4887/2003 – de uma grande rede de agentes que, juntamente com as próprias comunidades, protagonizam os processos de formação do que chamo de condição quilombola. Ao permitir que inúmeros grupos que possuem herança com o pas-

sado escravista se instrumentalizem mediante uma categoria normativa, inserindo-os em novas redes de relações e significados, o Estado, de algum modo, também se move.

Objetivou-se pensar, portanto, este duplo aspecto do processo de formação no contexto da condição quilombola. Que Estado está se formando (em suas agendas, discursos, expressos em suas políticas públicas) quando ele dá forma e fornece subsídios para a garantia de direitos das comunidades que hoje se fazem conhecer como quilombolas? Sem querer somente problematizar a efetivação das políticas públicas voltadas para os grupos, faz-se necessário refletir sobre o próprio Estado, sua mobilidade e formação, seu dever. O Estado é central para a conformação dos movimentos que emergem enquanto sujeitos políticos nas diferentes configurações relacionais que os dotam de sentido. E se, do processo, decorre um reordenamento na comunidade, o mesmo poderia ser também verificado nos âmbitos da Justiça e do Estado? E até que ponto a politização do movimento e da identidade quilombola corresponderiam a esforços de replicar a dimensão centralizada do Estado e a ampliação da cidadania?

São essas reflexões que, tomadas a partir do caso da Comunidade do Carmo, mostram que a chave de todo o processo não reside na titulação, que seria o ponto culminante, mas em seus processos antecedentes. Daí a relevância do momento: o pós-laudo de reconhecimento, a transformação do Bairro do Carmo, esquecido em meio aos poderosos vizinhos, em Quilombo de Nossa Senhora do Carmo, sujeito pleno de direitos. Tratam-se de duas histórias: a dos Escravos de Nossa Senhora do Carmo e dos Filhos de Nossa Senhora do Carmo que se unem em um momento específico: o Laudo de Reconhecimento, o que pode dar origem a um terceiro ato, qual seja, a Comunidade Remanescente de Quilombo do Carmo. Em cada

um dos atos em questão, elementos referentes às unidades analíticas – terra e religião – se fazem presentes, de forma sobreposta e imbricada. Tomando um Quilombo de Negros, mas antes o Quilombo da Santa, a reflexão aponta às novas configurações que emergem junto com os novos sujeitos de direito. Os objetivos se voltam a pensar o que se chama de paradoxos da adequação, e considerar a dinâmica das identidades na interface entre generalidades jurídicas e singularidades empíricas.

O problema mais geral, as tensões do processo de reconhecimento étnico e da aplicabilidade legal de direitos coletivos e pautados em marcadores étnicos, pensado a partir do caso dos ‘filhos de uma reza só’, e da inquietante proposta da comunidade: “a gente pode reconhecer as terras no nome da Santa?” e representa oportunidade para refletir a respeito da emergência de novas categorias de sujeitos de direitos e seus efeitos socioculturais e políticos, em várias escalas de aproximação, para os grupos em questão. Faz-se importante manter a perspectiva histórica, na medida em que esta noção orienta a discussão acerca da construção identitária, aqui carregada da peculiaridade da religião, construída ao longo de uma história de conflitos, devoção e fé.

Notas

1. STUCCHI, D. e FERREIRA, R.C. *Os Pretos de Nossa Senhora do Carmo: Estudo Antropológico sobre uma Comunidade Remanescente de Quilombo no Município de São Roque, SP*. Ministério Público Federal, Brasília, 2009. No âmbito do Procedimento Administrativo 08123.001448/99-15, da Procuradoria Geral da República no Estado de São Paulo, PRSP/ MPF.
2. STUCCHI, D. e FERREIRA, R.C. *Os Pretos de Nossa Senhora do Carmo: Estudo Antropológico sobre uma Comunidade Remanescente de Quilombo no Município de São Roque, SP*. Ministério Público Federal, Brasília, 2009. No âmbito do Procedimento Administrativo 08123.001448/99-15, da Procuradoria Geral da República no Estado de São Paulo, PRSP/ MPF.
3. Expressão utilizada pelos próprios moradores para definirem a si enquanto membros da comunidade.
4. Diz Dona Aparecida do Carmo quando se refere a manutenção do grupo no local, diante do histórico de conflitos e expropriações.
5. Tal informação foi obtida em documentos que se encontram nos Arquivos do Estado de São Paulo, e foram trabalhados no Laudo Antropológico de Reconhecimento.
6. A Ação de Força Velha Espoliativa corresponde atualmente ao que hoje se denomina Reintegração de Posse, porém, é seguida de despejo.
7. Processo 586.01.1915.000001-6/000000-000, no. De Ordem 01.01.1915/150715.
8. Processo 586.01.1918.000001-0/000000-000, no. De Ordem 01.01.1918/040918.
9. Foi então adquirido por compra um total de 384,5 alqueires de terra, e visto que isso equivale à quarta parte, a posse se dava então em 1.538 alqueires, desconsiderando a área ocupada por aqueles que não negociaram e foram condenados a entregar as terras.
10. Processo 586.01.1929.000001-1/000000-000, no. De ordem 01.01.1929/002481.
11. Certas festas são consideradas pagãs apenas por estarem descoladas do calendário oficial da Igreja, sem perder seu caráter sagrado. Pode-se afirmar que o caráter pagão prevalece sobre o oficial. Embora as atividades ‘oficiais’ se concentrem em julho, mês da padroeira, nota-se vitalidade da vida religiosa da comunidade durante todo o ano, exceto em agosto.
12. Merecem ser destacadas, na medida em que representam parte importante da análise proposta, as procissões anuais: ‘pagã’ de N.Sra.das Brotas (02/02), Sexta Feira Santa, Santo Expedito (19/04), Santo Antonio (13/06), ‘pagã’ de S. João (24/06), Sagrado Coração de Jesus (15/07), N.Sra.do Carmo (16/07), dia da grande festa de N.Sra.do Carmo (domingo posterior a 16/07), S.Elias (20/07), ‘pagã’ de N.Sra.das Brotas (21/09), N.Sra.do Rosário (07/10), ‘pagã’ de N.Sra.Aparecida (12/10), procissão ‘pagã’ das Almas (Finados, 02/11), N.Sra.da Conceição (08/12), e procissão do Menino Jesus (25/12). Todas elas já foram acompanhadas na pesquisa de mestrado, ao longo de 2010 e 2011.
13. S.Bento (março), Santa Cruz (maio), Santo Antonio (junho), N.Sra.do Carmo (julho), N.Sra.do Rosário

- (outubro), N.Sra.da Conceição (dezembro). Além da festa de S. Gonçalo.
14. S.Bento (março), S.Pedro (junho), N.Sra.do Rosário (outubro), N.Sra.da Conceição (dezembro).
 15. Santo Expedito (abril), N.Sra.do Carmo (julho), N.Sra.Aparecida (outubro), Finados (novembro), do Menino Jesus (dezembro).
 16. Em março e agosto de todos os anos, de três a seis ônibus saem da comunidade na sexta-feira em direção ao Santuário de N.Sra.Aparecida, retornando no domingo. Há um roteiro das atividades religiosas e locais sagrados de visitação durante o final de semana, tradicionalmente seguido pelos moradores. A excursão foi acompanhada em março de 2010 e em março de 2011.
 17. Duas romarias saem do bairro, em outubro ao Santuário de N.Sra.Aparecida e em novembro a Pirapora do Bom Jesus. E duas romarias chegam ao bairro, uma vinda de Canguera, que traz N.Sra.das Graças, em 16 de julho, e outra de grande porte, organizada por descendentes de escravos da Santa que não residem no bairro, no dia da grande festa de N.Sra.do Carmo. Nesta ultima chegam Santa Edwiges, Santa Teresinha e Santa Rita. O movimento das santas e os santos que andam serão objeto de reflexão.
 18. Tal como no caso da Novena das Almas, em novembro, onde se diz que aquele que comparecer ao primeiro dia da reza está obrigado a comparecer a todos os demais, ou as almas o seguirão. Ainda, na festa de São Gonçalo, aquele que dança a primeira volta ao terreiro deverá participar até o final ou terá dores nas pernas nos dias seguintes.
 19. As procissões se iniciam no dia 15, com o Sagrado Coração de Jesus, seguindo pelo dia 16, de Nossa Senhora do Carmo, sendo a terceira no dia da grande festa (domingo posterior ao dia da Santa) e findando no dia 20, com Santo Elias. No dia da Grande Festa, há procissão completa com os 30 santos, carregados em andores enfeitados por seus responsáveis ou pagadores de promessas. Os santos permanecem em seus andores até o dia de Santo Elias, que representa a autorização da retirada dos mesmos.
 20. A moradora dona Tereza comenta sobre a posição de São Benedito durante as procissões: “*em todas as procissões ele vai primeiro. Ele que faz as honras da festa. É o primeiro porque senão chove. E ele é o mais velho também, ele é preto e foi ele que batizou Jesus*”. Maria de Lourdes Bandeira (1988, p. 228-229) considera que: “*São Benedito é o santo preto dos pretos. É o santo maior entre os santos do céu e os santos que Deus deixou na terra. É o santo mais poderoso depois do Divino. A força dos demais santos é menor do que a sua. São Benedito é preclaro e forte. E por ser mais forte é mais milagreiro*”. E, ainda sobre o lugar a frente de São Benedito nas procissões, “*o seu lugar na procissão é ainda determinado pelo regime de castas (ele é o primeiro santo a ser carregado, numa ordem hierárquica). Declaram os negros que ele é o maior, pois é o mais importante, e se o trocassem de lugar, Deus faria chover sobre a multidão em marcha para castigá-la*”. (BASTIDE, 1971, p. 476). A ordem dos santos nas procissões será objeto de reflexão.
 21. Considerando ser as santidades as proprietárias das glebas de terras, será importante atentar ao movimento dos santos pelos espaços.
 22. Vale ser brevemente destacado a prática do batismo por santidades, ou seja, são os santos os padrinhos e madrinhas de muitos moradores da comunidade. O fato pôde ser percebido a partir da análise dos dados de batismo colhidos na Cúria Metropolitana do Estado de São Paulo.
 23. Os princípios da autoidentificação por parte dos grupos são regulamentados pelos Artigos 1 e 2 da Convenção nº 169 sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes, aprovada pela Organização Internacional do Trabalho em 1989. Vê-se então que o ato cabe ao grupo, fato este que mostra que não há classificador da sociedade que possa se impor; os direitos das minorias, em especial minorias étnicas, têm particularidade de aplicação, tendo em vista que nesses casos o princípio democrático da maioria não pode prevalecer, pois não cabe a esta maioria determinar quais direitos assistem à minoria (ALMEIDA & PEREIRA, 2003).
 24. Com a redução territorial, a terra *Dela* foi mantida e a dos pretos e dos santos foi perdida, agregando-se todos ao redor da capela da autoridade maior. Hoje a área é 300 vezes menor do que a efetivamente ocupada até o início do século XX e 58 vezes menor do que a titulada em 1919 em nome dos descendentes de escravos. A perda territorial representa um montante de 2.169 alqueires; essas eram as Terras dos Pretos; a Terra da Santa, 6,6 alqueires, é a parte que foi mantida pelos seus filhos, que pautaram sua identidade nessa devoção.
 25. Em que pese a realidade do Carmo e das comunidades de quilombo de um modo geral, as reflexões acerca da configuração fundiária, dos critérios de acesso e legitimação da propriedade devem estar presentes ao

longo do processo de reconhecimento, protegendo-se do movimento de homogeneização imposto pelo ordenamento jurídico, de modo a aproximar o olhar sobre a singularidade da situação.

26. Deve-se considerar que o Art. 68 do ADCT é, na aplicação, combinado ao Art. 215 e Art. 216, do corpo permanente da CF/88, a Seção da Cultura. A Carta Magna adotara medidas de reparação histórica e cultural dirigidas à população negra. Os artigos 215 e 216 garantem a proteção às manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e definem como patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referências à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira. No campo infraconstitucional, é o Decreto nº 4.887, de 2003, que regulamenta o processo administrativo de delimitação e titulação das terras ocupadas pelos remanescentes das comunidades de quilombos.
27. Dá-se ênfase à narrativa e aos modos pelos quais os agentes reorganizam sua história, considerando a relação entre sistemas normativos, a conjuntura e opções estratégicas (ARRUTI, 2006). Pois é nesse processo que atores posicionam-se, constroem suas versões, e fazem uso da objetivação jurídica e política; refletem, ressignificam e se colocam.
28. Vale ser mencionada essa transformação a partir das convenções internacionais que dizem respeito aos direitos de minorias. A Convenção nº 107 da OIT, de 1957, já tratava especificamente de populações indígenas e tribais, representou uma primeira tentativa de codificar em um instrumento legal de âmbito internacional, os direitos fundamentais desses povos. Passou a ser criticada por suas tendências integracionistas e paternalistas, e em 1986 foi considerada obsoleta pelo Comitê e sua aplicação tida enquanto “não compatível com o mundo moderno”. As propostas para sua revisão vieram a dar origem a Convenção nº 169, com vistas à ativa e efetiva participação no planejamento e execução de projetos que dissessem respeito a estes povos, bem como a questão da auto determinação.
29. Aqui novamente se pode remeter à generalidade da legislação, que pode se opor às singularidades de cada construção identitária: “Buscam formas concretas de expressões culturais para integrá-las e reinterpretá-las dentro de uma perspectiva mais ampla. Nesse sentido, no caso dos movimentos negros brasileiros, a cultura afro-brasileira não é simplesmente vivenciada na sua particularidade, mas o singular passa a definir uma instância mais generalizada de conhecimento. Ao integrar em um todo coerente as peças fragmentadas da história africana (negra) – candomblé, quilombos, capoeira – os intelectuais constroem uma identidade negra que unifica os atores” (ORTIZ, 2006, p. 141).
30. Vale ser posto que um ano após a conclusão do laudo antropológico, os órgãos estadual e federal responsáveis pelo reconhecimento e titulação das terras não haviam adotado medidas previstas pela regulamentação normativa. A Procuradoria da República em Sorocaba, em agosto de 2010, ajuizou a Ação Civil Pública nº 0007250-19.2010.403.6110, em que requer ao INCRA a apresentação de cronograma “*relacionado à identificação e eventual reconhecimento de direitos constitucionais da comunidade quilombola do Carmo e de seu efetivo cumprimento*”.
31. A priori o que havia era o medo e o receio, tanto em virtude dos conflitos que os acompanham ao longo da história, como em decorrência do modo pelo qual a comunidade ganhou o cenário como ‘*remanescente de quilombo*’: um Interdito Proibitório, movido pelos proprietários do condomínio vizinho, que dera origem ao Procedimento Administrativo no MPF.
32. Agravo de Instrumento nº 0005416-41.2011.4.03.0000/SP, 2011.03.00.005416-8/SP, emitido em 17 de maio de 2011 pela Justiça Federal em resposta ao pedido de tutela antecipada instaurado pelo Ministério Público Federal contra o Instituto de Colonização e Reforma Agrária. As palavras grifadas seguem a versão original do documento. O trecho sublinhado fora feito por minha conta. A referida decisão fora um dos estímulos a comunidade a criação da Associação.

Referências bibliográficas

- ALMEIDA, Alfredo Wagner B. Terras de Preto, Terras de Santo, Terras de índio – uso comum e conflito. In Habette & Castro (org.) *Na trilha dos grandes projetos*. Belém: NAEA/UFPa, 1989.
- _____. Quilombos: sematologia face a novas identidades. In: *Frechal Terra de Preto: Quilombo reconhecido como Reserva Extrativista*. São Luís: SMDDH/CCN-PVN, 1997.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner & PEREIRA, Deborah Duprat. *As Populações Remanescentes de Quilombos –*

- Direitos do Passado ou Garantia para o Futuro?* In: Seminário Internacional As minorias e o Direito, 2003.
- ANJOS, José Carlos Gomes dos. Remanescentes de quilombos: reflexões epistemológicas. In Leite, I.B. (org.) *Laudos Periciais Antropológicos em Debate*. Florianópolis: NUER/ABA, 2005.
- ARRUTI, José Maurício. A Emergência dos 'Remanescentes': notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. In: *Mana*, 3(2), 1997.
- _____. *O quilombo conceitual: para uma sociologia do artigo 68 do ADCT*. Texto para discussão: Projeto Egbé – Territórios negros (KOINONIA), 2003.
- _____. *Mocambo: Antropologia e história do processo de formação quilombola*. Bauru, SP: Edusc, 2006.
- BANDEIRA, Maria de Lourdes. *Território Negro em Espaço Branco*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- BARTH, Fredrik. *Los Grupos Etnicos y sus Fronteras*. México. Fondo de Cultura y Economía, 1969.
- BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil*. 2o. Volume. São Paulo: Pioneira & EDUSP, 1971.
- BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília: 1988*. Convenção no. 169 sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes. Organização Internacional do Trabalho, 1989. Disponível em <http://www.oitbrasil.org.br/info/downloadfile.php?fileId=131>, último acesso em 05/08/2011.
- CHAGAS, Miriam de Fátima. A política de reconhecimento dos remanescentes das comunidades de quilombos. In: *Horizontes Antropológicos*, vol. 07, n. 15, 2001.
- COSTA, Sérgio. *Dois Atlânticos. Teoria Social, Anti-Racismo, Cosmopolitismo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.
- CUNHA, Manoela Carneiro da. *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo: Brasiliense & EDUSP, 1986.
- FRENCH, Jan Hoffman. *Legalizing Identities*. The University of North Carolina Press, 2009.
- FRIGERIO, Alejandro. Teorias econômicas aplicadas ao estudo da religião: em direção a um novo paradigma? In: *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, BIB 50, 2000.
- GILROY, Paul. *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*. Londres: Verso, 1995.
- GUSMÃO, Neusa Maria. *Terra de pretos, terra de mulheres: terra, mulher e raça num bairro rural negro*. São Paulo: Fundação Palmares, 1995.
- HALL, Stuart. The question of cultural identity. In: Hall, S., Held, D., & McGrew, A. *Modernity and its futures*. Cambridge: Polity Press/The Open University, 1992.
- _____. *Identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 1997.
- _____. *Representation: cultural representations and signifying practices*. Londres: Open University, 1998.
- LEITE, Ilka Boaventura. Os Quilombos e a Constituição Brasileira. In Oliven, R.G.; Ridenti, M. e Brandão, G.M. (orgs). *A Constituição de 1988 na vida brasileira*. São Paulo: Hucitec/ANPOCS, 2008.
- MELO E SOUZA, Marina. Catolicismo Negro no Brasil: Santos e Minkisi, uma reflexão sobre miscigenação cultural. In: *Revista Afro Ásia*, n. 28, 2002.
- MINTZ, Sidney W. & PRICE, Richard. *O Nascimento da Cultura Afro-Americana: uma perspectiva antropológica*. Rio de Janeiro: Pallas: Universidade Candido Mendes, 2003.
- MOLINA, Sandra Rita. *A Morte da Tradição: a Ordem do Carmo e os Escravos da Santa contra o Império do Brasil (1850/1889)*. Tese de Doutorado. Departamento de História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, USP. São Paulo, 2006.
- ORTIZ, Renato. *Cultura Brasileira e Identidade Nacional*. São Paulo: Brasiliense, 2006.
- PIETRAFESA DE GODOI, Emília. *O Trabalho da Memória: cotidiano e história no sertão do Piauí*. São Paulo: UNICAMP, 1999.
- POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade*. São Paulo: UNESP, 1997.
- SANSONE, Lívio. *Negritude sem Etnicidade. O Local e o Global nas Relações Raciais e na Produção Cultural Negra do Brasil*. Salvador/ Rio de Janeiro: EDUFBA/ Pallas, 2007.
- SCHMITT, Alessandra; TURATTI, Maria Cecília & CARVALHO, Maria Celina. A Atualização do Conceito de Quilombo: identidade e território nas definições teóricas. Comunicação de Resultados/ Research Results. In: *Ambiente e Sociedade*, ano 5, n. 10, 1º semestre de 2002.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e Umbanda. Caminhos da Devoção Brasileira*. São Paulo: Selo Negro, 2005.
- SOUZA FILHO, Carlos Frederico M. Multiculturalismo e Direitos Coletivos. In: Santos, Boaventura de Sousa

(org.). *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmo-politismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

STUCCHI, Deborah. *Percursos em dupla jornada: o papel da perícia antropológica e dos antropólogos nas políticas de reconhecimento de direitos*. Tese de doutorado. Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP, São Paulo, 2005.

STUCCHI, Deborah & FERREIRA, Rebeca Campos. *Os Pretos de Nossa Senhora do Carmo: Estudo Antropológico sobre uma Comunidade Remanescente de*

Quilombo no Município de São Roque, SP. Laudo Antropológico. Brasília: Procuradoria Geral da República, Ministério Público Federal, 2009.

_____. Os Pretos do Carmo diante do possível, porém improvável: uma análise sobre o processo de reconhecimento de direitos territoriais. In: *Revista de Antropologia*, 53 (2), 2010.

VALE DE ALMEIDA, Miguel. *Ser mas não ser, eis a questão. O problema persistente do essencialismo estratégico*. Paper apresentado na Sessão Lógicas do Poder, Congresso da Associação Portuguesa de Antropologia, Lisboa, 2009.

autora **Rebeca Campos Ferreira**
Doutoranda em Antropologia Social / USP

Recebido em 08/04/2013

Aceito para publicação em 15/10/2013

Una “individualidad forzada”: experiencias conyugales de mujeres separadas con hijos

CAROLINA CASTELLITTI

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil

DOI: 10.11606/issn.2316-9133.v22i22p32-44

resumen Este trabajo parte de una investigación realizada en el año 2010 sobre los significados de experiencias conyugales de mujeres de clase media de la ciudad de Santa Fe, Argentina. En el marco de las transformaciones de la familia y las relaciones de pareja, analizo los discursos relativos al divorcio, discutiendo con los aportes teóricos de de Singly, Duarte y Figueira sobre el “proceso de individualización”. Observo que, si bien estas mujeres conquistaron una independencia económica, sus uniones fueron realizadas a partir de formatos tradicionales, con una importante participación del grupo familiar extenso y la presencia de visiones jerárquicas de las relaciones de género. Finalmente, interpreto la situación posterior a la separación (principalmente cuando hay hijos) a partir de la idea de una “individualidad forzada”, que es reivindicada al mismo tiempo que sentida como una carga, con importantes consecuencias a la hora de pensar en volver a formar una unión.

palabras clave Individualismo; Familia; Relaciones conyugales; Género; Hijos

A “forced individuality”: conjugal experiences of separated women with children

abstract This work is based on a research conducted in 2010, about the meanings of marital experiences of middle-class women, from the city of Santa Fe, Argentina. I analyze the discourses about divorce in the context of changes in family and

marital relationship's, arguing about the “individualization process” with the theoretical propositions of Singly, Duarte and Figueira. I recognize that, although these women have conquered an economic independence, their marriages were traditional in the sense that they included the important participation of the extended family group as well as the presence of hierarchical visions about gender relations. Finally, I interpret the situation after the divorces (especially when there are children) through the idea of a “forced individuality”, which is vindicated but at the same time is experienced as a burden, with important consequences in the moment of considering in having an union again.

keywords Individualism; Family; Marital relationships; Gender; Children

Podríamos afirmar que la familia, según la forma como la conocemos y pensamos en las sociedades occidentales contemporáneas, está atravesando una serie de cambios, rupturas o transformaciones, que el sentido común y las ciencias sociales coinciden en denunciar. Como señala la socióloga argentina Catalina Wainerman,

¿La familia está en crisis?, ¿la familia desaparece?, o ¿la familia se transforma? Estas son las preguntas que se hacen muchos científicos sociales en el mundo. Preguntas similares desvelan a los legos que ven en estas nuevas formas familiares indicios agoreros de una catástrofe social universal (WAINERMAN, 1996, p. 13).

Respecto al sentido común resulta fácil pensar en situaciones que vivimos y escuchamos cotidianamente, en la televisión¹, la radio, entre grupos de amigos o familiares. Con una mayor o menor dosis de “tragedia”, verificamos a diario que la temática de los “nuevos formatos familiares” (familias formadas por parejas homosexuales, o por cónyuges con hijos de uniones previas, mujeres que deciden ser madres sin una pareja, etc.) aparece en la trama de una variedad de películas y series de televisión, lo cual muestra la “actualidad” de esta problemática, así como su carácter provocativo. Asimismo, a partir de diferentes enfoques, son temas evocados constantemente y discutidos entre amigos, en las relaciones familiares inter-generacionales, y en instituciones como la escuela y la iglesia.

En relación al discurso científico, el panorama es más complejo ya que, incluso dentro de las ciencias sociales, existen una variedad de perspectivas y formas de abordar la problemática familiar, como la sociológica, la antropológica, la demográfica y la histórica. Cada abordaje presenta una complejidad inmensa, y los puntos de encuentro también son múltiples (como sabemos, al menos en las ciencias sociales la complejidad de los objetos con los que trabajamos impide que se los diseque y clasifique, asignando a un especialista diferente cada sección específica). A grandes rasgos, la demografía, al menos en su hegemónica tradición estadístico-cuantitativa, se encarga de analizar, describir y comparar regionalmente los comportamientos de una determinada población en términos de fecundidad, nupcialidad, mortalidad, migración, etc. En sus inicios, la sociología de la familia incorporó esos datos a la reflexión teórica desde una perspectiva normativa que priorizaba las funciones sociales de la familia². Progresivamente fue abandonando esa normatividad y reconociendo la multiplicidad

de formatos familiares, abordando su estudio desde diferentes modelos analíticos (macro y micro sociológicos). La antropología, por otro lado, se concentra en observar los lazos construidos en términos de *parentesco* (consanguíneos y/o por afinidad), relativizando el modelo nuclear occidental de familia a partir de otros modelos presentes dentro y fuera de occidente. La perspectiva histórica, por último, es quizás la que en mayor medida discute la noción de auge y decadencia de la familia nuclear occidental, señalando su presencia y continuidad en diferentes contextos temporales. Sin embargo, no está de más reiterar, esta clasificación es simplificadora y sólo debe tenerse en cuenta a modo orientativo, ya que, saludablemente a mi modo de ver, las superposiciones y encuentros de puntos de vista son múltiples.

De todos modos, independientemente de las formas de interpretarlo (más o menos normativas, más o menos despreocupadas, más o menos alarmistas), existe cierto consenso de que algo cambió en las últimas décadas en relación a las formas de “vivir en familia” en mayoría de los países occidentales³: hogares monoparentales de mujeres con hijos que alguna vez tuvieron un cónyuge y hoy no lo tienen por separación o divorcio, o de mujeres con hijos voluntaria o involuntariamente concebidos y nunca casadas o unidas; hogares “ensamblados” o “reconstituidos” en los que conviven los hijos de los unos, de las otras y de ambos; parejas que eligen no tener hijos; hogares formados por parejas homosexuales o heterosexuales que adoptaron uno o dos hijos, etc. El grado de “novedad” de estos fenómenos va a depender del contexto geográfico observado, las condiciones socio-económicas y el nivel educativo de la población, las escalas de valores, creencias religiosas, etc. En este trabajo, realizado en base a una investigación más amplia sobre las transformaciones de la familia y las experien-

cias conyugales de mujeres de clase media de la ciudad de Santa Fe, Argentina⁴, me propongo explorar una de las dimensiones de las formas contemporáneas de vivir en familia, a partir del significado de las separaciones y divorcios según los discursos de esas mujeres.

Las mujeres y el contexto local/nacional

Como marco estadístico general, podemos señalar que según el Censo de 2001, la población de la ciudad de Santa Fe era de 369.589 habitantes, de los cuales 193.928 eran mujeres. Del total de mujeres mayores de 15 años, 41% eran solteras, 38% casadas, 5% divorciadas o separadas, y 13% viudas. Los porcentajes respectivos para el total del país eran 41%, 42%, 6% y 12%. Es decir que, en relación a la situación conyugal de las mujeres mayores de 15 años, no se observan grandes diferencias regionales de Santa Fe respecto al total del país, excepto un porcentaje algo menor de mujeres casadas en la ciudad (4% menos).

Elisa, Araceli, Pamela, Gabriela y Verónica son cinco mujeres que en el año 2010 (cuando realicé las entrevistas) residían en la ciudad de Santa Fe, tenían entre 30 y 45 años y habían atravesado una ruptura conyugal: cuatro de ellas habían estado casadas formalmente y una había convivido con su pareja sin vínculo contractual. Todas realizaron estudios superiores, si bien dos de ellas no los finalizaron, y vivían dentro de un eje espacial de la ciudad considerado como delimitador de los barrios correspondientes a las rentas medianas y superiores de la población (se trata de los dos indicadores principales que tomé para situarlas como pertenecientes a las clases medias de la sociedad santafesina). Por último, dos características adicionales importantes para desarrollar el argumento que aquí expongo. En

primer lugar, todas trabajaban fuera del espacio doméstico, incluso antes de separarse de sus parejas. En el momento en el que realicé la entrevista, Elisa (fisioterapista) era directora de una institución de pacientes con patologías neurológicas profundas; Araceli era conductora de un programa de televisión y tenía una agencia de publicidad; Pamela era psicoanalista y atendía en un consultorio; Gabriela administraba un comercio de la familia; y Verónica era dueña de dos librerías, que también administraba junto a sus dos hijos. En segundo lugar, todas tenían hijos: entre uno y tres, nacidos de las uniones que luego se rompieron, y que son el objeto de los significados que aquí analizo.

En base a estas características, y antes de introducirnos en los discursos, quiero reflexionar sobre la pertenencia, al menos simbólica y potencial, de estas mujeres a dos procesos que caracterizaron las dinámicas socio-demográficas de la población argentina en la segunda mitad del siglo XX. En primer lugar, el aumento de la participación femenina en el mercado laboral que, desde mediados del s. XX fue absorbido por las actividades que requieren grados medianos y altos de calificación, como son las desempeñadas por profesionales, técnicas y afines, y por vendedoras y empleadas de comercio, según analiza Catalina Wainerman a partir de los Censos Nacionales. Se trata de cambios en la posición de las mujeres que no se detuvieron, sino que se aceleraron a partir de los años '60 y '70. Como señala la autora, *"la incorporación femenina a los niveles más altos de la educación constituye un fenómeno explosivo de las últimas décadas"* (WAINERMAN, 2007, p. 341). En segundo lugar, estas mujeres representan un cambio en la morfología de los hogares y las familias a partir del mismo período. Para Susana Torrado,

Si en el pasado eran prioritarias las personas viudas, en la actualidad lo son las divorciadas/

separadas. En efecto, el aumento creciente del número de divorcios y de separaciones de parejas consensuales, se ha convertido en la primera causa del aumento de las familias monoparentales, con preferencia las de jefatura femenina ya que, si hay hijos, al disolverse la pareja, los niños se quedan generalmente viviendo con la madre (TORRADO, 2007a, p. 239).

Cabe destacar que, en un panorama global, Argentina se caracteriza por indicadores demográficos que, vistos en conjunto, se asemejan a los de los países desarrollados (OTERO, 2007). Como puntualiza Catalina Wainerman, sin olvidar que existen diferencias regionales al interior del país,

La familia argentina está transitando a pasos acelerados el camino que ya han recorrido otras sociedades de mayor desarrollo en Europa y Estados Unidos: disminución del número de miembros; postergación de la edad para casarse; aumento de uniones consensuales; de bodas de novias embarazadas; de hijos extramatrimoniales; de separaciones y divorcios; de hogares formados por una pareja sin hijos, otros, por una madre y sus hijos, sin padre; de hogares formados (muchos menos) por un padre y sus hijos; de hogares “ensamblados” o “reconstituidos” (...). Y también de hogares en los que los niños participan de las conversaciones de los grandes alrededor de la mesa; de hogares en los que la madre sale a trabajar y el padre lava los platos, hace las compras, lava la ropa en el lavarropas, o lleva los niños al dentista (WAINERMAN, 1996, p. 14).

Tradiciones de estudio y perspectiva teórica

Si bien introduzco estos procesos para tener como referencia el marco macrosocial constitui-

do por procesos que caracterizan demográfica y estadísticamente a grandes partes de la población del país, mi interés, tanto en este trabajo específico como en la investigación más amplia en la que se inserta, radica en los significados y sentidos que poseen las experiencias conyugales, en este caso las reputas, para las propias mujeres que las vivencian. Se trata de dimensiones analíticas que no poseen una tradición consolidada en Argentina, y llegan a ser prácticamente nulas más allá de las fronteras de la provincia de Buenos Aires. Tanto que nuestros especialistas en el área cuantitativa y demográfica deben recurrir casi exclusivamente al conocimiento acumulado fuera de nuestro país, como señala Torrado en el siguiente pasaje:

En el lapso 1960-2000, los comportamientos prevalecientes en el mercado matrimonial son el avance de la consensualidad, la postergación de la edad al matrimonio y la aparición del divorcio vincular. Es verosímil que los mecanismos de causación entre los factores macroestructurales y estos comportamientos nupciales fueran de disímil naturaleza en distintos momentos. No obstante ello, los procesos estudiados evidencian una cierta autonomía respecto a los determinantes de índole política y económica y, por lo tanto, la búsqueda de su explicación debe explorar los planos socioculturales. Con escasas investigaciones empíricas para la Argentina, podemos aprovechar nuestra comprobada semejanza respecto a los países avanzados, para recoger el conocimiento ahí acumulado (TORRADO, 2007b, p. 435-436).

Aún fuera de Argentina, pero en un contexto más próximo y —con todas las salvedades— similar, existe una importante tradición de estudios sobre *familia*, *individualización* y *clases medias* desarrollada en el marco de la antropología brasileña. En esta tradición es central la

obra del Gilberto Velho, uno de los fundadores de la *antropología urbana* en Brasil, no sólo por sus aportes individuales al estudio de las transformaciones en los “estilos de vida” de sectores de las clases medias urbanas, sino por su trabajo como docente y director, gracias al cual esa tradición fue creciendo y diversificándose. Profundizando el diálogo con el antropólogo francés Louis Dumont, Luiz Fernando Dias Duarte dio continuidad a estos estudios, problematizando las relaciones entre individualismo y jerarquía, y trasladando el foco (al menos en un comienzo) hacia los sectores populares. Por último, al menos como referencia general no podemos dejar de mencionar los trabajos de Myriam Lins de Barros, Tania Salem y Maria Luiza Heilborn. Estas tres antropólogas se formaron bajo el trabajo de dirección de Gilberto Velho, y desarrollan sus investigaciones en los espacios urbanos de la ciudad de Rio de Janeiro. Por estas vías, sus investigaciones dan continuidad a las reflexiones sobre transformaciones sociales e individualismo, en dimensiones como generación, género y pareja, cuestionando el papel de la familia en los procesos de cambio de padrones sociales y culturales⁵.

Teniendo en cuenta estos aportes, la perspectiva analítica que selecciono en este trabajo, para enriquecer el material empírico recuperado, y al mismo tiempo cuestionar y discutir su pertinencia al menos en este universo social, es la del llamado *proceso de individualización*. Se trata de una perspectiva incorporada y problematizada por varios autores para pensar las transformaciones contemporáneas de la familia, tanto en la sociología europea (François de Singly, Ulrich Beck, Zygmunt Bauman), como en la norteamericana (Anthony Giddens), y con desarrollos específicos en la antropología brasileña. Esta última, más que todas, se sirve de la experiencia comparativa de la antropología para enfatizar el carácter relativo del postu-

lado del *individualismo* y negar la universalidad de la existencia de “individuos”.

Para de Singly, se trata de un principio epistemológico: no basta observar los cambios de la institución familiar durante la segunda mitad del siglo XX, es necesario interpretarlos a partir de una orientación teórica. En líneas generales, el *proceso de individualización* hace referencia a una nueva concepción de los individuos en relación a sus grupos de pertenencia; concepción que establece un imperativo: convertirse en un individuo original –es decir, coherente con su naturaleza profunda– y autónomo. Para Giddens y Beck, existe una concomitancia entre *individualización* y *modernidad*, que se verifica en la centralidad que adquiere la autodeterminación de los individuos, compulsiva y obligatoria, en detrimento de la determinación adscripta, heredada e innata de su carácter social. Se trata de un proceso adquiere ciertos aspectos novedosos a partir de las últimas tres o cuatro décadas del siglo XX, como resultado de la radicalización y universalización de las “consecuencias de la modernidad”⁶.

Más allá de estas orientaciones generales, me apropio de las palabras de Luiz Fernando Dias Duarte en su libro *Três Famílias*, cuando aclara que el interés en la temática de la *individualización* no es primordialmente abstracto o teórico:

Para los autores, sin embargo, se trata apenas de un medio para tratar de comprender aquellas transformaciones críticas en la relación de la persona con su trama relacional atribuida que puedan implicar una transformación más o menos estable de estilo de vida, de auto-imagen, de formulación de proyectos individuales (o relativos a la familia nuclear) y de asunción de una visión de mundo igualitarista (DUARTE, 2008, p. 242. Traducción propia).

Teniendo en cuenta estas orientaciones teóricas básicas y adelantándome a los resultados de este trabajo, propongo la siguiente hipótesis: las uniones de las mujeres entrevistadas y, al mismo tiempo, sus rupturas, no representan los procesos en general caracterizados como propios de los “individuos individualizados”⁷, sino que se reconoce un tipo especial de individuación, que “=e defino como negativa e impuesta, resultado de la ruptura conyugal. Para desarrollar esta hipótesis, retomo nuevamente dos trabajos de François de Singly, y Luiz F. D. Duarte con un recorte similar, y acrecienta algunos aportes de Sérvulo A. Figueira desde el campo del psicoanálisis.

Las trayectorias conyugales en primera persona

Una variedad de autores, entre los que podemos destacar al propio François de Singly y a la socióloga portuguesa Analía Torres, analizan la separación y el divorcio tomando como dato fundamental las *formas de conyugalidad* que preceden esas rupturas. Como señala Torres:

La forma de encarar y de vivir la ruptura conyugal, depende estrechamente de lo que se invierte y se espera del casamiento. Tales inversiones y expectativas varían de acuerdo con lo que diversos autores consideran como tipos o modelos de familia o aún, como fue adoptado en esta investigación, como “formas de conyugalidad”. Se definió este concepto, operatorio en el marco de la investigación, considerando cada “forma de conyugalidad” a partir de los recursos de los actores, de los modelos normativos y de las prácticas y representaciones que se pueden captar a través del análisis de sus discursos (TORRES, 1992, p. 56).

De acuerdo con esta proposición, y como ya fue indicado a modo de hipótesis, afirmo que la imagen de los “individuos individualizados”, sus tipos ideales de relaciones y prácticas conyugales, no corresponden con los relatos sobre las uniones y experiencias de ruptura de mis interlocutoras. En primer lugar, señalemos que casi todas estas mujeres constituyeron sus parejas a partir de lo que se considera un “formato tradicional” de unión (modelo predominante desde el inicio del s. XX hasta los años 60, que recibe distintas nominaciones de parte de los autores: familia “moderna 1” para de Singly o “familia jerárquica” para Figueira): después de un tiempo de noviazgo que varía según cada caso, se casaron, a través del contrato civil y del ritual católico, y realizaron una celebración (como ellas mismas describen, “por civil y por iglesia, con vestido blanco, fiesta y todo”). No se trata sólo de los *tipos* de unión, si no que los *significados* de estas uniones están impregnados de valores que se consideran como tradicionales, y de decisiones que implican a otros actores, además de los propios individuos que forman la unión: principalmente, las opiniones de las familias de origen y los preceptos de la religión católica. Por ejemplo, esto aparece en el relato de Pamela:

“No vivimos juntos, nos parecía, eh... Como, a ver, como lo mismo, pero con el peso de que yo vengo de una familia muy conservadora, muy religiosa, y yo estaba recién, hacía muy poco tiempo, haciendo un quiebre con, yo también era practicante de la religión, qué sé yo, era misionera, iba a los grupos juveniles, o sea que mi cabeza estaba formateada para el lado de que, bueno, cuando elija alguien, me imaginaba casar, no me imaginaba conviviendo.”

Además, las expectativas se basan en modelos rígidos y preestablecidos, que tienen un

componente religioso pero también son reafirmados por los medios de comunicación (tanto en comerciales, como en películas y novelas), como expresa Araceli:

“Me casé a los 21, y... En realidad, me quería casar, digamos, quería tener las familias esas que muestran en la tele. (...)”

Yo, la verdad, pensé que cuando me casara iba a ser la felicidad, iba a tener todo compartido, iba a poder tomar decisiones en conjunto, íbamos a ir a hacer las compras juntos, toda esa ilusión que uno tiene, que te llenan la cabeza en la escuela religiosa... Y después, claro, o sea, vas a la realidad y te chocás la cabeza contra la pared y, ¡y no estás preparado para eso! En la escuela te dicen que va a estar todo bien, que, qué sé yo, que te casás por iglesia y es como que se solucionaba todo.”

Respecto a las rupturas, principalmente en los casos de divorcio, pero también en las separaciones, los discursos reflejan una situación que contrasta con una imagen muy evocada en la actualidad, basada en la idea del “divorcio-express”, según la cual se representa a las personas que se separan como descomprometidas, poco tolerantes, y al divorcio como una decisión tomada con ligereza, un poco impulsiva e irresponsablemente⁸. Además, esta imagen, transmitida por algunas de las propias entrevistadas cuando reflexionan sobre el aumento de divorcios como “fenómeno social” (independiente de su propia experiencia), contiene elementos de una visión jerárquica del mundo, principalmente en términos de género, como se visualiza en la siguiente reflexión de Araceli:

“Sí, se separan más que antes porque no aguantan nada, porque al primer encontronazo... Primero porque hay mucha oferta, digamos, las

mujeres buscan a los hombres como antes no pasaba; y segundo, porque nadie aguanta nada, al primer conflicto, al no resolverlo, dicen no, no va más. Y no es así, tenés que pelearla... No entiendo esa postura, pero yo siempre tengo una forma de pensar más retrógrada, quizá por la formación de la escuela.”

El caso de Araceli es significativo, ya que, a pesar de que ella misma se separó de su marido luego descubrir reiteradas veces que él mantenía una relación con otra mujer, proceso que expresa con mucho dolor y dificultad, traslada la culpa a las propias mujeres, “que buscan a los hombres como antes no pasaba”. En esta visión de los hombres como “victimas” de esa “mayor oferta”, se transmite claramente una visión jerárquica de las relaciones de género. Por otro lado, en los cinco casos que vengo analizando, las separaciones se dan o por infidelidades reiteradas de los maridos (reiteradas porque la primera vez “se deja pasar” o “no lo quieren creer”), o por experiencias de agresiones que pueden llegar a la violencia física directa. En el caso de Gabriela, quienes más insistían por sostener la unión eran sus padres, quienes no conocían la cotidianeidad de la relación de su hija:

“Yo he estado separada de Bruno, y Bruno ha estado comiendo con mis papás, y mis papás me han llegado a decir ‘che, andá con tu marido, volvé con tu marido’. Yo también, esa es una cuestión de códigos que cada uno tiene, yo porque en ese momento no quería destapar la olla y prefería que mis viejos tengan la idea de que ese era el papá de su nieta y bueno. No quería abrir la boca, ¡pero nuestra vida era un infierno! El tipo era alcohólico y cocainómano, ¿entendés? Mi papá se murió sin saberlo a esto, y mi mamá, yo ni se lo digo por una cuestión de que, ¿para qué? Es el padre de su nieta. Y por

ahí era ensuciar algo que se iba a volver peor, ¿me entendés? Era una salida que por ahí era más rápida para buscar el apoyo de ellos, pero iba a ser peor porque, imagínate, un tipo que es alcohólico y cocainómano era... Que venga mi papá y lo eche, era que al otro día me esté bañando la casa, ¿entendés? De hecho, yo después lo banqué a Bruno un año, todas las noches llorando, gritando. Pasar de ‘perdón’, a ‘hija de puta, abríme!’.”

Cuando Luiz Fernando Dias Duarte analiza las variaciones nacionales del modelo de *familia individualizada* en relación a las clases populares brasileñas, afirma una débil subordinación de la cultura de esos grupos a la ideología individualista, concomitante con la preeminencia de una visión relacional y jerárquica del mundo. Esta visión es expresada en la valoración de su modelo de familia que, en sus palabras

Se caracteriza justamente por un irrelativizado reconocimiento de la diferencia complementaria de sus miembros (tanto sobre el eje del género como sobre el generacional) y por su compromiso no con la producción de Individuos si no con la de Personas relacionales destinadas a integrar otras e idénticas unidades familiares (DUARTE, 1995, p. 93-94. Traducción propia).

Considero que esta descripción posee varios puntos de encuentro con los significados conyugales y familiares de mis entrevistadas, ya que también observamos la valoración de un modelo familiar transmitido y en muchos sentidos impuesto generacionalmente, pero fundamentalmente por la presencia de una visión del mundo jerárquica en términos de género. Sin embargo, los modelos familiares no son idénticos, en primer lugar porque al fin y al cabo ese modelo se quiebra (si bien la ruptura

es evitada “a todo precio”) pero, fundamentalmente, porque estas mujeres, inclusive antes de la separación, habían conquistado una de las dimensiones fundamentales de esa ideología individualista: la independencia económica.

Los casos son diversos, ya que algunas de ellas trabajaban junto a sus maridos, en condiciones poco equitativas, y algunas trabajaban independiente llegando a tener mayores ingresos económicos que sus parejas. Tanto en un caso como en el otro, todas se refieren a la cuestión laboral y salarial como un aspecto problemático de sus relaciones. Por ejemplo, Pamela, que es psicóloga y siempre trabajó en forma independiente, describe cómo era la organización de las tareas en su hogar y se refiere directamente a la cuestión salarial:

“Tuvimos siempre mucha asimetría en relación a los ingresos económicos, que yo lo atribuía... Principalmente al hecho de que él, bueno, todo le fue más difícil, él vino de Brasil a tramitar todo, no sabía ni siquiera hablar español. Él vino a aprender español viviendo acá, hizo la carrera, buscó laburo, empezó laburando, que se yo, en una heladería, o sea, progresó mucho, pero todos sus grandes progresos eran muy, eh, pequeños al lado... De lo que yo iba logrando, y siempre el ingreso fuerte económico era el mío.”

En otros casos, las mujeres trabajaban en empresas de tipo familiar, en relación directa con sus parejas. Araceli trabajaba en el mismo campo que su marido y dejó su ocupación particular para trabajar con él:

Araceli: “Cuando nació Tomás renuncié a mi trabajo fijo y me fui a trabajar con mi ex marido, mmm... Muy mala elección fue, porque me pagó el primer mes y después ya, nunca más cobré, fue todo un tema y bueno, y cuando él se fue, es como que te encontrás con que...”.

Carolina: “¿él era tu jefe?”

Araceli: “Claro, supuestamente era una empresa familiar, entre paréntesis, pero como, supuestamente también, el talento era él, entonces, yo venía a ser como la que le tenía que cuidar las espaldas, y de hecho lo hice mucho tiempo, digamos. Todo era para él, todo era para su crecimiento, para... Todo lo económico para que supuestamente podamos progresar, tomó muchas decisiones equivocadas, perdimos mucho. Esa, ambición, ¿no?”

La desigualdad en el caso de Gabriela tenía que ver con el hecho de trabajar en una empresa familiar en el sentido más completo del término, ya que los salarios los decidía su padre, el dueño de la empresa, respondiendo a valores muy jerárquicos en términos de género:

“Yo estaba laburando ya en el negocio y ocupaba unas cuestiones más administrativas y de más jerarquía que Bruno, pero ganaba menos. Porque, como mi papá era el que nos pagaba, mi papá tenía la teoría de que el hombre tiene que ganar más, ¿entendés? Entonces también eso era una presión para yo no poder separarme. La casa, el sueldo. Mis viejos.”

Fraçois de Singly, retomando un análisis de Karine Chaland, reflexiona sobre dos dimensiones del proceso de individualización: la autonomía y la independencia. En sus palabras,

La independencia, y principalmente la independencia económica, es la manera por la cual el individuo puede, gracias a los recursos personales retirados directamente de su actividad, depender menos de los prójimos; la autonomía es el conocimiento del mundo en el cual esa persona vive: mundo definido por la elaboración tanto de reglas personales como, en el caso de la vida en común, de reglas construidas en la

negociación entre varias personas. Cuando esas dos dimensiones están reunidas -independencia y autonomía- entonces, el individuo moderno tiene el sentimiento de estar libre, por lo menos en su vida privada (SINGLY, 2000, p. 18).

En base a estas categorías, considero que los significados de estas mujeres expresan experiencias en las cuales una de las dimensiones de la individualidad (o del “sentimiento de estar libre” del individuo moderno) fue conquistada: la de la independencia económica, ya que, más allá de las situaciones de asimetría en los casos en que dependían directamente de las decisiones de sus maridos o otros familiares, todas trabajaban recibiendo un ingreso (excepto el período en el cual Araceli dejó de recibirlo), y continuaron haciéndolo luego de sus separaciones. En cambio, en la mayoría de los casos no podemos afirmar que la segunda dimensión de la individualidad haya sido conquistada, al menos mientras estaban en pareja, ya que su autonomía sufría constreñimientos impuestos unilateralmente por sus parejas (o familias de origen, en el caso de Gabriela), y no resultados de procesos de negociación con intenciones de equidad. Además, como vimos, las rupturas tampoco se dan por los motivos supuestamente evocados por estos “individuos individualizados”, como el sentimiento de sofoco y de impedimento de la realización personal. En otras palabras, la ruptura no parte de un reclamo de autonomía, e incluso cuando la inequidad existe y es sufrida conscientemente, la separación es evitada y los intentos de sostener la unión son reiterados a partir de múltiples estrategias. En este sentido, el caso de Verónica puede considerarse como extremo:

Carolina: “¿y cuando empezaste a pensar en separarte, cuáles eran tus mayores miedos, o lo que te hacía dudar de la decisión?”

Verónica: “La agresión. Porque era una persona que... Se transformó en agresiva, eh, de romper cosas, de pegarle mucho a los chicos, de decir que iba a quemar todo. Entonces ¿qué iba a hacer? Aunque, antes de tomar esa decisión consulté un psiquiatra. El psiquiatra nos dijo que teníamos que ir los dos, no sé cómo el accedió y fuimos los dos. Eh, le hicieron los estudios, tenía una bipolaridad, necesitaba un tratamiento, pero nunca lo hizo. Y acá era, este, destrucción día a día. Realmente, porque te desestabiliza continuamente. (..) Por eso el miedo, si, a la agresión, de cómo iba a reaccionar, qué iba a pasar con los chicos. Bueno, hubo abogado de por medio, por supuesto, ciertas cosas con las que tenía que cumplir, como no estar a cierta cantidad de metros de la casa.

(...) Vos no querés llegar a una separación, porque yo nunca me había separado, ¿no? Tratás de hacer todo lo posible, todo lo posible, buscar un médico, buscar un sacerdote, buscar... A veces, el deseo de salvar esto, me hizo caer en el error de querer yo cambiar al otro...”

Una autonomía obligada

Si, como aquí postulo, mientras estas mujeres estaban en pareja su situación familiar no correspondía con la imagen de familia de “tipo igualitario” – por tomar la categoría de Figueira –, ni los significados de sus separaciones transmiten las experiencias de los “individuos individualizados”, un tipo especial de *individualidad* es característico de sus experiencias familiares posteriores a la separación: una individualidad impuesta, al mismo tiempo reivindicada y vivenciada como negativa. Es decir, para estas mujeres, la separación significó una acentuación de la **autonomía** para decidir, que es vista como una tendencia **irreversible** (y, en algunos casos, negativa). Si durante la unión en general

las decisiones relativas a la casa y los hijos eran adoptadas principalmente por ellas, la separación implicó forzosamente una acentuación de esta independencia, que por momentos se describe con un sentimiento de “soledad”. Es irreversible porque, aun si volvieran a formar una pareja, no volverían a negociar las decisiones que tienen que ver con sus hijos y su forma de vida; es negativa porque se expresa como una carga; y al mismo tiempo es reivindicada porque se transmite como un proceso de aprendizaje y de cierta adquisición de poder, que les permite una autonomía que por mucho tiempo les fue negada. Por otro lado, ese peso y ese poder adquirido las lleva a cuestionarse la posibilidad e incluso la voluntad de volver a formar una pareja (Elisa era la única que había vuelto a establecer una unión de forma estable).

Según cito seguidamente, en el caso de Araceli, esto se vive con cierta **tensión**, porque aunque está cansada de tomar todas las decisiones, duda de si podría modificar esa conducta. Y en el caso de Pamela, esa autonomía la lleva a problematizarse el modo posible de conformación de una unión futura, pensando en la posibilidad de evitar la convivencia.

Araceli: “Todas las decisiones desde entonces hasta ahora las he tomado yo, siempre. Imaginate, cuando él desapareció yo tenía los tres chicos en lugares distintos. Al año siguiente, los cambié a los tres a la misma escuela, a la Sara Faisal. Y... Ese año él fue a buscarlo al más chiquito al jardín donde iba antes, y casi se mueren, ¡la portera no sabía como explicarle!, ‘*su hijo no viene más acá*’. (...) Me habías preguntado por las decisiones en conjunto. Eso nos... Creo que un poco, por un lado no sé si alguna vez me adaptaría, o sea, a que sea distinto, después de tanto años tomando todas las decisiones. Pero por otro lado no me gusta, ¡estoy tan cansada! Vos sabés que no podés descansar en nada, ni en nadie.”

Pamela: “Me cuesta pensar que voy a tener ganas de convivir, por ejemplo, con alguien. (...) Porque sí quisiera estar en pareja, me gustaría que sea una pareja... Lo que se llama una pareja estable, en el sentido de estar sólo con él, de elegirlo, de compartir, un compañero, además de una cuestión sexual, qué sé yo, pero me lo imagino cada uno en un, en su lugar, compartiendo ciertos momentos. Además sería muy difícil compatibilizarlo con mi idea de lo que es la maternidad. A mí me cuesta mucho pensar que alguien intervenga en esa tarea, y que no sea el padre. Entonces, bueno, necesariamente me pienso un montón de tiempo dedicada a mis hijas y el resto estando con alguien que sólo podría ser así.”

Reflexiones finales

Considero que el abordaje teórico seleccionado nos permite interpretar las experiencias conyugales y situaciones familiares analizadas, no en el sentido de intentar plantear un esquema rígido de transición histórica desde un tipo familiar (jerárquico o moderno 1) a otro (igualitario o moderno 2), sino de reconocer la presencia paralela de características que corresponden a ambos períodos y modelos (podría decir permanencia, pero creo que este término transmite una visión más evolutiva o teleológica de un proceso que no lo es, de ningún modo). En este sentido, los trabajos de los tres autores retomados para proveernos de esa orientación teórica, intentando evitar esa lectura dicotómica, proponen un recorrido histórico y contextual más amplio. En el caso de Luiz F. D. Duarte, ese recorrido busca mostrar la discontinuidad del modelo “occidental-moderno” de familia: sus modificaciones y rupturas. Si bien reconoce una “violenta aceleración” de la individualización en las so-

ciedades metropolitanas después de la II Guerra Mundial, sitúa las alteraciones propias de lo “moderno” a partir del siglo XVIII. Retomando a Louis Dumont, describe el proceso de consolidación del valor del “Individuo libre e igual”, y la reestructuración de la familia occidental apuntada por Foucault a partir de ese proceso. Considero que de los tres autores, Luiz F. D. Duarte es quien más se encarga de mostrar la historicidad del modelo actual de familia, retomando a autores como Ph. Aries, N. Elias y J. Donzelot, y reconociendo las continuidades y discontinuidades de ese modelo en relación a una reforma cultural cuyos orígenes se sitúan en el siglo XVIII.

Por otro lado, el trabajo de François de Singly nos permite pensar la transición entre estos dos modelos a partir de un ejemplo que para el autor muestra la situación de la mujer en el inicio de la familia “moderna 2”. Según él apunta, ese inicio representa la generación de las mujeres jóvenes que fueron todavía socializadas como sus madres, o sea, en un modelo de mujeres dependientes y heterónomas. A partir de esta idea podemos reflexionar sobre los factores históricos, demográficos y económicos que pueden haber intervenido en las experiencias y el contexto del grupo de mujeres que entrevisté, llevándolas a adquirir una independencia económica previa o durante sus uniones, y una autonomía posterior a las separaciones. Esta idea es compatible y se complementa con la propuesta de Sérvulo A. Figueira, en su descripción de la familia brasileira a partir de la convivencia entre lo moderno y lo arcaico, y de la categoría “desmapeamiento”. Según este autor, el desmapeamiento,

Al contrario de lo que la metáfora parece sugerir de modo más inmediato, no es la pérdida o simple ausencia de ‘mapas’ para la orientación, sino la existencia de mapas diferentes y contradic-

torios inscriptos en niveles diferentes y relativamente disociados dentro del sujeto (FIGUEIRA, 1986, p. 22-23. Traducción propia).

En los significados analizados, vimos que el modelo de familia nuclear, basado en una pareja unida a través del matrimonio, resultó un mapa fundamental en las experiencias de estas mujeres, así como los modelos de esposa y de madre, transmitidos generacionalmente, y a través de la educación religiosa, en algunos casos. Estos modelos y sus valores estaban en tensión con la experiencia generada por la actividad laboral, no sólo a través del salario, sino también por una valoración del esfuerzo y el desarrollo de las cualidades propias. Este trabajo les permitía cierta independencia económica, que sólo se transformaría en autonomía – una autonomía de tipo muy especial – a partir de la ruptura conyugal.

Notas

1. Se me ocurre en este momento la serie americana *Modern Family*, producida por la ABC y transmitida por la cadena FOX para América Latina. La propia descripción de la serie expresa la problemática a la que me refiero: “*La familia tradicional ya no es el único modelo a seguir. El avance de la sociedad y los nuevos modelos de convivencia han creado otros tipos alternativos de familia que cada vez cuentan más en nuestro entorno social. Sobre estas nuevas alternativas y la forma en que encajan con la familia tradicional va precisamente Modern Family, comedia de situación formada por episodios de media hora de duración que FOX preestrenó en primicia en España el pasado 21 de agosto (...).*” Disponible en: <http://www.foxtv.es/modernfamily/>. Consultado en: 12 jul. 2012.
2. Uno de los considerados “fundadores” de la sociología, Emile Durkheim, escribió dos artículos, en 1906 y 1909, en contra de la legalización del divorcio por consentimiento mutuo. Ver: Lambert, A. “From Causes to Consequences: A Critical History of Divorce as a Study Object and the Main Orientations

of French Research”. *Population*, English edition, Volume 64, Number 1, 2009, p. 147-172.

3. Para una visión macrosocial y global de estas transformaciones, ver: Therborn, G. “Familias en el mundo. Historia y futuro en el umbral del siglo XXI”. En: Arriagada, I. (coord.) *Familias y políticas públicas en América Latina: una historia de desencuentros*. Santiago de Chile, CEPAL, 2007.
4. Se trata de una investigación realizada para mi tesina de graduación de la Licenciatura en Sociología de la Universidad Nacional del Litoral, defendida en junio de 2011. El trabajo de campo correspondiente fue realizado entre marzo y junio de 2010, y consistió en realizar quince entrevistas en profundidad con mujeres de diferentes situaciones conyugales (casadas, unidad consensualmente y separadas/divorciadas), de entre 30 y 45 años de edad, con estudios terciarios o universitarios.
5. La producción de estos investigadores es demasiado vasta y no podría remitirme exclusivamente a una de sus obras. Como referencia general e introductoria puede consultarse el libro *Gerações, Família, Sexualidade*, organizado por Gilberto Velho y Luiz Fernando Dias Duarte.
6. Anthony Giddens y Ulrich Beck exploran esta dimensión teórica en una variedad de obras, entre las cuales podemos señalar, al menos de modo indicativo: *Modernidad e identidad del yo* de Giddens, y *La Individualización. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas* de Beck.
7. Utilizo esta noción según la propuesta de François de Singly específicamente en: Singly, F. de. “O Nascimento do ‘individuo individualizado’ e seus efeitos na vida conjugal e familiar”. En: Peixoto, C. E. et al. *Família e individualização*. FGV. Rio de Janeiro, 2000, p. 13-19.
8. Como afirma de Singly: “*La idea común según la cual las personas se divorcian hoy en día por capricho – lo que explicaría el crecimiento de la separación – es falsa. Más comúnmente, la ruptura está precedida de una reflexión, más o menos subterránea*” (SINGLY, 2011, p. 181).

Referências bibliográficas

- BECK, Ulrich. *La Individualización. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*. Barcelona: Paidós, 2003.

- DUARTE, Luiz F. D. Horizontes do Indivíduo e da Ética no Crepúsculo da Família. In: Ribeiro, I; Ribeiro, A. C. T. (Eds.), *Família e Sociedade Brasileira: Desafios nos Processos Contemporâneos*. São Paulo: Loyola, 1995, p. 27-41.
- _____; GOMES, Edlaine C. *Três Famílias. Identidades e Trajetórias Transgeracionais nas Classes Populares*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2008.
- FIGUEIRA, Sérvulo A. O 'moderno' e o 'arcaico' na nova família brasileira: notas sobre a dimensão invisível da mudança social. In: FIGUEIRA, S. A. (org.) *Uma nova família? O moderno e o arcaico na família de classe média brasileira*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986, p. 11-29.
- GIDDENS, Anthony. *Modernidad e identidad del yo*. Barcelona: Península, 1997.
- LAMBERT, Anne. "From Causes to Consequences: A Critical History of Divorce as a Study Object and the Main Orientations of French Research". In: *Population*, English edition, Volume 64, Number 1, 2009, p. 147-172.
- OTERO, Hernan. "El crecimiento de la población y la transición demográfica". In: Torrado, S. (Comp.) *Población y bienestar en la Argentina del primero al segundo centenario: una historia social del siglo XX. Tomo I*. Buenos Aires: Edhasa, 2007.
- SINGLY, François de. O Nascimento do "indivíduo individualizado" e seus efeitos na vida conjugal e familiar. In: PEIXOTO, C. E. et all. *Família e individualização*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2000, p. 13-19.
- _____. *Séparée. Vivre l'expérience de la rupture*. Paris: Armand Colin, 2011.
- THERBORN, Göran. "Famílias en el mundo. Historia y futuro en el umbral del siglo XXI". In: Arriaga, I. (coord.) *Familias y políticas públicas en América Latina: una historia de desencuentros*. Santiago de Chile: CEPAL, 2007.
- TORRADO, Susana. "Transición de la familia: tamaño y morfología". In: Torrado, S. (comp.) *Población y bienestar en la Argentina del primero al segundo centenario: una historia social del siglo XX. Tomo I*. Buenos Aires: Edhasa, 2007a, p. 207-253.
- _____. "Transición de la nupcialidad. Dinámica del mercado matrimonial". In: Torrado, S. (comp.) *Población y bienestar en la Argentina del primero al segundo centenario: una historia social del siglo XX. Tomo I*. Buenos Aires: Edhasa, 2007b, p. 399-438.
- TORRES, Anália C. "Fatalidade, culpa, desencontro. Formas da ruptura conjugal". In: *Sociologia - Problemas e práticas*. Nº 11, 1992, p. 43-62.
- VELHO, Gilberto e DUARTE, Luiz F. D. (orgs.) *Gerações, Família, Sexualidade*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2009.
- WAINERMAN, Catalina. "Introducción". In: Wainerman, C. (comp.) *Vivir en familia*. Buenos Aires: Unicef/Losada, 1996 (2ª edición).
- _____. Mujeres que trabajan. Hechos e ideas. In: TORRADO, S. (comp.) *Población y bienestar en la Argentina del primero al segundo centenario: una historia social del siglo XX*. Buenos Aires: Edhasa, 2007. p. 324-352.

autora

Carolina Castellitti

Mestranda em Antropologia Social do Museu Nacional – UFRJ

Recebido em 07/02/2013

Aceito para publicação em 28/11/2013

Signos urbanos juvenis: rotas da piXação¹ no ciberespaço²

GLÓRIA DIÓGENES³

Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, Ceará, Brasil

DOI: 10.11606/issn.2316-9133.v22i22p45-61

resumo Este texto é parte de uma pesquisa que vem sendo desenvolvida acerca das experiências juvenis e conexões entre esferas *online* e *offline*. Nesse estudo são traçados percursos de signos de pixadores entre a cidade e o ciberespaço. Foi tomado como *locus* de observação as redes de relacionamento do Orkut e Facebook de pixadores destacados de Fortaleza. Além da etnografia no ciberespaço, foram realizadas entrevistas *online* e contatos presenciais. Os pixadores “tacam marcas” no ciberespaço. Observou-se que as marcas das “siglas” de pertencimento, o “nome” dos pixadores, podem definir territórios no ciberespaço não necessariamente acoplados aos ambientes da cidade. O “xarpi” pode ser “apagado” dos lugares físicos da cidade e, mesmo assim, resistir ao efeito do tempo no ciberespaço. Percebe-se ao longo da pesquisa que o ciberespaço possibilita a partilha do *nome* e a visibilidade da sigla de pertencimento no universo das demais siglas, produzindo assim outros “regimes de signos”.

palavras-chave Juventude; Ciberespaço; Pixação; Linguagem

Juveniles urban signs: routes of illegal graffiti in cyberspace

abstract This text is part of a research about youth experiences and the connection between online and offline spheres. This study follows the routes of graffiti signs between the city and

the cyberspace. Our observation locus was social networks such as the Orkut and the Facebook from well-known graffiti practitioners in Fortaleza. Besides the cyberspace ethnography, some online interviews and meetings took place. The practitioners leave marks in the cyberspace. The acronym marks of belonging, the graffiti practitioners' names, establish territories in the cyberspace not necessarily attached to the city spaces. The “xarpi” might be erased from the city spaces, and, even so, remains in the cyberspace. The study shows that the cyberspace makes the sharing of name and the display of acronyms of belonging possible within larger groups of other acronyms, so it brings other sign systems about.

keywords Youth; Cyberspace; Graffiti; Language

PiXar para se destacar: linhas iniciais

Roland Barthes (2001, XIII) traduziu a semiologia como uma aventura de deslocamento do sujeito. Assim como os muros e as paredes da cidade, os traços da escrita da pichação no ciberespaço exigem outros movimentos do olhar⁵. Nos arquivos virtuais de *Raposo* (integrante da galera “Fera dos Grafiteiros”), tal qual destacado na figura acima, encontra-se parte representativa de artigos publicados em jornais, percorrendo, no seu conjunto, a cronologia da pixação na cidade de Fortaleza. Interessa evidenciar com o destaque da ilustração acima não o corpo da matéria jornalística, que aparece ilegível. *Raposo*,



4

pixador “famoso” da década de 1980, diante de um suposto desconhecimento da mídia da “língua” falada pelos pixadores, faz uma espécie de intervenção ao lado da página do jornal. A inversão das sílabas cria um dialeto próprio: “goripe” significa perigo, “josu” é sujou, “xarpi” vem de pixar e “tala” é lata de tinta, dentre outras.

“Xarpi”, a assinatura do pichador, representa exatamente o avesso, o contrário do nome, o contradito daquilo que se diz, do que se pactua como linguagem. *Raposão* assinala ainda, no seu perfil, na abertura de um de seus “álbuns”, constituído apenas por artigos de jornais, os significados que conformam o reverso da língua: “Aqui, a maior diferença da filosofia dos P.C.M (Pixadores contra o mundo)”. Certamente, o que parece mobilizar a cena da pixação no ciberespaço é a criação de um campo de enunciação de poucos-para-poucos, ao invés da universalidade dos *media* pautada na comunicação de um-para-todos, ou de todos-para-todos. Isso significa dizer que, mesmo num ambiente da internet marcado, em sua maioria, por perfis

de livre acesso, tanto no Orkut como no Facebook, observa-se um uso restrito dos signos que permeiam a comunicação entre pixadores. De algum modo, a utilização da pixação no ciberespaço parece reproduzir a mesma dinâmica da intervenção realizada na geografia da cidade: uma comunicação de poucos-para-poucos, para que os que transitem na cidade sintam o impacto da extensão dos “riscos” dessa outra “língua”.

Por tal razão, nossa inserção no ambiente virtual – a “visita” aos perfis de pixadores – seguiu um compasso semelhante a um processo presencial de percepção dos signos que compõem e produzem a paisagem das pixações urbanas. O desafio foi o de perceber se havia ou não interatividade entre os vários sujeitos que compõem a cena da pixação em Fortaleza e se o ciberespaço, além de melhor destacar os “nomes”, as trilhas deixadas por eles na cidade, propicia uma maior amplitude de conectividade e de aproximação. Para isso, quando houve oportunidade e “abertura” por parte do pixador, foram realizados alguns contatos via MSN⁶.

O ciberespaço tem mobilizado olhares e intervenções que alargam o repensar sobre caminhos da tradição etnográfica. Outras formas de conexão, de interação, de mobilidade têm, para além do contato *face to face*, ampliado o espaço de movimentação do próprio pesquisador em campo. No caso da ação dos pixadores no ciberespaço, observa-se o alargamento de esferas de expressão, compartilhamento e demarcação de ambientes e sujeitos sociais. Eles multiplicam paredes, assinaturas e *crews*⁷ na esfera digital. Não se trata de um *outro* lugar. Como indica Cristine Hine (2010, p. 9) não se deve classificar a etnografia na arena do ciberespaço como um modo distinto de percepção da cultura. Segundo a autora⁸, o uso da Internet simula uma experiência localizada culturalmente e, concomitantemente, se constitui numa interpretação flexível do objeto.

É notória a necessidade de flexibilização dos circuitos do objeto quando se trata de um enfoque *entre* espaços. Ricardo Campos (2010, p. 37), acerca da abordagem etnográfica sobre o *graffiti* urbano em Lisboa, assinala que de todo modo a própria noção de *terreno*⁹, ao se pesquisar experiências de grafitismo juvenil, deve ser tomada no sentido metafórico. “Este espaço fragmentado e disseminado, físico e virtual, é acompanhado por um tempo igualmente descontínuo”. Assim como, tal qual relata *Raposão* à seguir, são visíveis as distâncias e vácuos da atividade da pixação, antes e depois do uso da Internet.

Em uma entrevista que pode ser facilmente encontrada no Google¹⁰, *Raposão* afirma: “Em 1987, não havia Orkut, não havia MSN, porém a pixação surgiu como ferramenta de comunicação e expansão dos relacionamentos”. Observa-se que o meio de conexão, de diminuição das distâncias da comunicação, sinalizado por *Raposão*, não diz respeito ao uso do computador, e sim à difusão da pixação. Embora, à primeira vista, pareça paradoxal, a

pixação surge tendo como propósito inicial a demanda por visibilidade, representando o ciberespaço apenas como uma ampliação dessa paisagem e uma esfera mais veloz de propagação e difusão dos “xarpis”. A ordem é multiplicar os espaços por onde circulam os nomes, é ganhar visibilidade: “Se destacar é ter nome em todo o bairro” – afirma *Seco* (GDR – Garotos de Rua, 32 anos, que parou de pixar em 1998); é “arrebentar nos nomes” – fala *Snow* (GDR – Garotos da Rua, 21 anos).¹¹ Antes da intensificação do uso dilatado das redes sociais no ciberespaço¹², a pixação possibilitou que atores de lugares sombreados das periferias multiplicassem marcas e estilos nos corredores das grandes cidades. No universo dos pixadores, repetir é um modo de marcar, de não deixar o “nome” ser esquecido, e é esse o uso mais significativo que fazem “os tacadores de marcas” ao ocuparem o ambiente *virtual*:

Cada pixador tem o seu estilo, o meu estilo é esse. A gente nunca muda o estilo que é pra poder ser conhecido pelo seu estilo, pq qnd vc fica mudando vc nunca vai ser conhecido pq cada canto q vc meter o seu nome vc ficar mudar o estilo de colocar as pessoas n vão conseguir identificar a pixação. Ela tem q ter um padrão só, o q acontece é q qnto mais vc pixa, mais vc vai aperfeiçoando a sua letra (SECO).

O “perfil” do pixador, a repetição de padrões e do desenho de letras é o que possibilita, mesmo antes das “redes de relacionamentos”, a identificação de seus “nomes” no “papel” cidade, no contínuo artifício de aperfeiçoamento de suas grafias. Basta abrir a página de um pixador nas redes sociais para identificar o contorno e a extensão de seu grupo, de sua galera. Cada um aparece vinculado ao seu *avatar*¹³, sinalizando o nome que o identifica no circuito de pixação da cidade, como no exemplo abaixo:



Daniel acopla ao nome o duplo de sua identificação e apresenta-se através de trecho de música de Ana Carolina: “Você pode me ver, do jeito que quiser, eu não vou fazer esforço pra te contrariar”. O que parece interessar no seu “perfil lotado” é o modo como pretende se mostrar, é a utilização do ciberespaço como mais um lugar que “vitriniza” filiações, preferências diante de seus pares, pouco importando o campo de interpretação dos que estão fora desse ciclo.

Diante da fragmentação de experiências, da volatilidade dos modos de vida urbanos, o ato de pixar, ao “destacar” o sujeito pixador para além do muro, no espaço “múltiplo” da tela virtual, possibilita que a marca se fixe, ainda mais, na memória da cidade. Numa reunião de pixadores no bairro Carlito Pamplona, *Demo* (WS – “Wild Street”), ao ser indagado sobre qual seu intuito ao colocar o nome no muro, respondeu de forma direta: “Divulgar. Tá passando nos cantos e lembrar”. Por tal razão, as formas da pixação se reproduzem e se diversificam.

Como bem explicou *Snow*, “tem três tipos de pixação: *xarpi*, letreiro e desenho”¹⁵. O que, no geral, “os de fora” chamam de pixação, está bem mais relacionado ao “*xarpi*” propriamente dito. Indagado acerca do comentário da pesquisadora (“o que eu menos entendo é o *xarpi*... *Xarpi* não tem letra”), *Snow* explica, num “papo” virtual: “tem, mais é geralmente uma letra que apenas quem joga o nome entende”.

A sigla do pixador expressa o seu “grupo” de referência, sua galera, sendo o “*xarpi*” sua marca pessoal e intransferível. O ritual de entrada numa “sigla”, a representação de um coletivo, acontece apenas quando o pixador já conseguiu “destacar” o seu “*xarpi*”, já mostrou que tem coragem de sair para pixar e de enfrentar “os cana”.¹⁶ Para essa finalidade, “tem que pedir para os antigo, ne qualquer um que pode deixar os outro entrar não” (SCORPION¹⁷ – SDR – Suicidas de Rua). Divulgar a “sigla” vai, no geral, ocorrer casado ao “*xarpi*”, como se o nomadismo dos pertencimentos possibilitasse a visibilidade e a repetição dos “nomes” dos pixadores, intensificando a importância da sigla.

Sigla é a principal subsigla é só um complemento
não é todo mundo que joga subsigla

Eu já joguei as subsiglas

3M

3S

OH

mais só jogo TB (Terroristas do Bairro) agora¹⁸

Eterniza-se o nome do pixador por meio das “siglas” e “subsiglas” que mediam o ato de “jogar o *xarpi*” no ciberespaço. O que parece estar em jogo para os pixadores são dimensões que se alternam na tensão entre efemeridade e permanência, entre esquecimento e lembrança. Bolle (1994, p. 287), num diálogo com Baudelaire e Benjamin, enfatiza o caráter ambíguo da *escrita* das grandes cidades: por um lado, o “transitório

rio” e o “fugaz”; de outro, o “eterno” e o “imutável”. O esquecimento representa, para muitos moradores da periferia, o preço muito alto que comumente se paga no dia a dia da vida urbana. Há uma luta incessante por visibilidade pública. Para que um “xarpi” possa ter lugar, fincar marcas e padrões, faz-se necessário mais do que “tacar o nome” de forma aleatória, que se trace e compartilhe um “regime de signos” que possa facilmente migrar para a esfera digital. Isso significa dizer que para ganhar destaque na cidade, para “ser considerado”, é regra entre os pixadores se valer de todos os suportes e ferramentas possíveis para difusão do seu “nome” e das “siglas” e “subsiglas” em que “joga”.

Embora os “regimes de signos constituam uma semiótica, eles remetem a outros agenciamentos que não são necessariamente linguísticos” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 61). Através de máquinas informacionais (GUATTARI, 1993, p. 178) e comunicacionais, os “xarpis” não se contentam em veicular apenas conteúdos representativos, mas concorrem também para a confecção de novos agenciamentos de comunicação individuais e coletivos, para a produção de novas marcações na cidade e para a cidade.

E para que um “regime de signos” de múltiplos agenciamentos que envolvem a pixação se propague e se sustente, torna-se necessário outro pacto linguístico, um arranjo que “desmaterialize” o suporte do “nome” e o traduza “descolado” da sua feição concreta, material, na esfera do ciberespaço.

Snow, da GDR, (no MSN) sinaliza que regras um pixador deve respeitar:

- 1 °: NÃO ATROPELAR O NOME DO OUTRO
- 2 °: SE SUPERAR O NOME DO OUTRO OFEREÇER
- 3 °: HONRAR A SIGLA QUE ELE JOGA
- 4 °: NÃO USAR SEU NOME EM VÃO

“Atropelar o nome do outro” é a quebra de uma regra que pode findar em conflito ou morte. Como explica também Scorpion, “atropelar é num deixa passar por cima do pixo do camarada, não pode rasurar e nem pode atropelar, rasurar é meter um X no xarpi do outro”. É como se, uma vez um signo fincado, ele tivesse já ganhado um lugar, obtido um destaque, alcançado um plano de enunciação. De algum modo, “atropelar o nome do outro” representa “trair”, na língua dos pixadores. Ao ser indagado se já havia vivido alguma experiência de “atropelo”, *Snow* destacou:

Atropelou, mais o cabeça da galera veio falar comigo e pedir desculpas pelo membro que atropelou.

e mandou o membro lá pintar.

ah não coloca meu nome nn’

não gosto de confiar nesse mundão que vivo”.

(SNOW, entrevista MSN)

“Superar” representa apenas o ato de pixar mais alto, de ultrapassar o desafio já alcançado pelo representante de outra sigla. No geral, essa regra é possível de ser burlada, a depender do lugar que cada pixador assume dentro da sigla. Se for “o principal” (assim eles denominam os chefes), a superação é um ato natural, plausível; se for “um pequeno”, vai ter rasurada a ousadia da “superação”.

depende se você for um pixador pequeno, e superar um cabeça de uma galera.

possivelmente ele vai passar um “X” no seu nome. mais se vc for um dos que arrepiam na galera e superar, não dá em nada

só oferecemos pra quem consideramos. (SNOW, entrevista MSN)

“Superar” significa um ato que precisa ser propagado, algumas vezes oferecido para os pi-



Fonte: Imagem pessoal. Av. Francisco Sá, Fortaleza-CE. (2012). Para os L.V. “de rocha”

xadores mais “considerados”, e o ciberespaço é o ambiente mais que propício para essas exibições:

“Honrar a sigla que joga” e “não usar o seu nome em vão” representam regras, que, inclusive, promovem o entendimento de onde, como e com que “siglas” é possível e permitido realizar o ato da pixação. Forma-se uma aliança *horizontal* que acopla bairros, “xarpis” e “siglas” e que, muito embora não se situe, aparentemente, em lugar algum, move-se pela paisagem concreta da cidade e pelos interstícios do ciberespaço.

Bordas entre os espaços físicos e digitais da pixação

No campo da linguagem, o ato de pixar é um jogo, de “curtir um pouco, depois sair para riscar” (SNOW). Provavelmente, por se

colocar no plano da aventura e da invenção de novos “nomes”, de divulgação das “siglas”, de outras formas de enunciação de si, a pixação produza toda a emoção e a intensidade de uma disputa. De outro modo, a perspectiva de jogo ressaltada por Huizinga (2001) ultrapassa os limites dos torneios, das rivalidades, e assume o plano de um sistema de produção de signos de processos peculiares de significação:

O jogo é mais do que um fenômeno fisiológico ou um reflexo psicológico. Ultrapassa os limites da atividade puramente física ou biológica. É uma função *significante*, isto é, encerra um determinado sentido. No jogo existe alguma coisa “em jogo” que transcende as necessidades imediatas da vida e confere um sentido à ação. Todo jogo significa alguma coisa. (2001, p. 3-4)

Provavelmente, os pixadores movem-se por

meio do “jogo” de ultrapassar limites corporais e linhas de segmentação urbana, no movimento de produzir novos planos de *significação* sobre eles mesmos e sobre a cidade. Ao ultrapassar os limites da atividade puramente física e biológica, ao penetrar no ciberespaço, os “nomes” criam formas outras de visibilizar os jogos dos signos da pixação.

Como diz Barthes (1992, p. 51), “o signo é uma fatia de visualidade, de sonoridade”; a significação é o ato que une significante e significado, cujo produto é o próprio signo. Entre os que formam as “siglas” da pixação, o “jogo” tem início na aventura de “riscar nomes”, de produzir outros processos de significação diante de modos pactuados de vida na paisagem urbana. Para efetuar um outro “regime de signos”, no “jogo de tacar nome”, é preciso “desbravar linhas de fronteira”, entre alto e baixo, entre longe e perto, entre permitido e proibido.

Adrenalina, prazer a gostinho de ter seu nome lá em cima onde ninguém pegou, o gosto que

você tem quando você vai lá e supera um cara de uma galera rival é inexplicável, a adrenalina de subir em um galpão por um poste é inexplicável (SNOW, entrevista via MSN)

Pixar é adrenalina. O que vale é o que a pessoa tá escrevendo ali na hora, eu vou mais por causa da aventura. Fui a primeira vez e gostei (DEMONS, 28 anos)

Pixar é mt irado o coração batendo acelerado;; adrenalina a mil” (SCORPION)

Adrenalina, o gosto da aventura de “escrever na hora”, de marcar um muro, de pichar num lugar de improvável acesso, tanto devido à altura como por conta da inacessibilidade. Fica marcada a sigla e amplia-se a notoriedade do pixador. Observa-se, por meio de vários perfis de pixadores, tanto no Orkut como no Facebook, fotos e vídeos postados no YouTube que referendam a ousadia do pixador e o gosto deixado pela aventura do “jogo”, como os exemplos acima destacados na monografia de Chagas (2012).



“Raposão F.G.” (1990). “Xarpis” de Raposão, Ratinha, Sombra e Gabola¹⁹.



Fonte: Arquivo virtual na rede social Orkut²⁰. “Vem na trilha” (detalhe)

A imagem é comentada pelo pixador *Snow T.B.*, em um bate-papo via MSN:

- Qual exemplo de lugar que alguém “pegou” que mais te chamou atenção?
- Um prédio no centro perto do IJF que o Cipó G.Z.P. pegou. Que ele desceu até o meio do prédio pelos cabos de aço e botou “VEM NA TRILHA”.

Para os pixadores, sair do anonimato, ser “famoso”, “nunca ser esquecido” é uma saga pontilhada por afoitezas e riscos que ultrapassam os espaços cerceados da cidade e os limites interpostos pelo corpo orgânico. Por isso mesmo, o “xarpi digital” desliza veloz pelo ciberespaço. Na já mencionada entrevista de *Raposo*, disponível no espaço da internet – provavelmente de perguntas e repostas elaboradas por

ele mesmo –, uma curiosa indagação expressa novas modalidades de “tacar o nome”, assim como amplia a natureza dos muros e paredes.

- O quê você acha dessa era xarpi digital?
- Muito mais interessante que correr os riscos desnecessários por uma coisa que as meninas não valorizam.

O “xarpi digital” elimina os “riscos desnecessários” e profere diante “das meninas” outro status para a figura do pixador. Assim, a demanda de não ser esquecido, de ultrapassar as barreiras do tempo e do espaço amplia e dá ainda mais visibilidade ao “jogo de tacar nomes”. Não significa dizer, como bem pontuou Simões (2010, p. 24), no livro intitulado “Entre a rua e a internet: um estudo sobre o *hip hop* português”, que:

o que se passa na internet só pode ser compreendido tendo por referência o que ocorre fora desta (em certa medida, vice-versa) [...] assim, qualquer texto *on-line* é sempre um hipertexto, formado por múltiplas ligações que nos remetem por diferentes circuitos, tanto a nível interno como externo.

Isso implica traçar não apenas as marcas das “siglas” e o nome do “xarpi”, como também definir territórios da pixação no ciberespaço, não necessariamente acoplados e projetados no ambiente concreto da cidade. O “xarpi” pode ter sido “apagado” nos lugares físicos da cidade e, mesmo assim, resistir ao efeito do tempo no âmbito do ciberespaço. Lopes da Silveira (2011, p. 133), ao pesquisar sobre grafites e espaço público virtual, sinaliza que “o grafite é extremamente permeável às inovações tecnológicas”. Diz ele que a aderência das mídias “deslocaliza socialmente o *grafitti*, conduzindo à constituição de redes através da internet; em segundo lugar, deslocaliza a imagem-*grafitti* tornando-a virtualmente disponível, desvinculada do espaço físico que a aloja”.

Essa deslocalização das imagens produz dobras diferenciadas do que se denomina espaço público – perspectiva já discutida em artigos anteriores (DIÓGENES; SILVA, 2012) –, aquilo que Lopes da Silveira (2011) designa, também, como “redes dobradas”. Essas dobras de espaço transpõem a geografia urbana e se projetam nos corpos e nos “xarpis” que se desenhavam nos interstícios entre sistemas *online* e *off-line*. Como discute Santaella (2007, p. 153), “o corpo, cuja perda iminente foi tão lastimada, está na realidade se transformando rapidamente em um conjunto de extensões ligadas a um mundo híbrido, pautado pela interconexão de redes e sistemas *on* e *off-line*”.

A imagem abaixo faz parte do álbum de fotos raras do pixador colecionador *Rato M.P.*, deno-

minado “raridades”, com quase 200 fotos. É uma homenagem a quem *Rato* designa no letreiro da foto: “O REI!!!! TANGO ER”. Como destaca Chagas (2012, p. 65), já tendo sido “riscada” há mais de 20 anos. Por isso mesmo, o mundo *off-line* e *on-line* interpenetram-se e produzem novas conexões, permeada de feixes de espaços, de um tempo móvel e de corpos híbridos. Nota-se que a distinção entre espaços físicos e digitais tem, também, transposto as segmentações e linhas divisórias entre gerações. Foi muito recorrente nesta pesquisa encontrar pixadores de todas as idades atuando, comumente, interligados às novas gerações de pixadores. O depoimento abaixo, de *Pango*, explicita a natureza móvel e “deslocada” dessa superfície de experiências.

Pixação ta no sangue, isso ai eu vou ficar velho vou morrer com isso e não tem como apagar mais não. [...] Às vezes a gente é adrenalina, esquece que tem 37 anos e volta pros 15 anos de novo. (*Pango*, 37 anos, Sujando e Anarquizando +GDR)

O espaço digital dissipa as fronteiras entre gerações: somem nele as faixas etárias e “dissolvem-se” os corpos. A sensação – “a gente é adrenalina” – transmuda idades e constitui uma disposição corporal em estado permanente de potência: “eu vou ficar velho vou morrer com isso e não tem como apagar mais não”. No seu estudo sobre “os quartos na era digital”, Feixa (2006, p. 82) destaca que os ritos de passagem entre gerações assumem um movimento “espiral”, caracterizados por mecanismos de “nomadismo social” e de “arritmia temporal”.

O termo “geração @” pretende expressar três tendências desse processo: em primeiro lugar, o acesso universal, ainda que não necessariamente generalizado, às novas tecnologias de informação e de comunicação; em segundo, a erosão das fronteiras tradicionais entre os sexos e os gêne-



Fonte: Arquivo virtual de Rato M.P. na rede social Orkut²¹.

ros; e, em terceiro, o processo de globalização cultural, que gera necessariamente novas formas de exclusão social em escala planetária (FEIXA, 2006, p. 86).

De um jeito ou de outro, os pixadores no devir-adrenalina²², lançados na onda da “comunicação transversal”, experimentam a sensação de corpos moldáveis, facilmente adaptáveis, erodindo fronteiras de classificação etária, de classe social, entre outras. Como afirma Canevacci (2012, p. 54), são os “corpos polifônicos e as tecnologias digitais”, permutáveis por “múltiplos heterogêneos de si”. *Raposão*, já citado no início deste texto, destaca que a necessidade de “tacar nome”, de “expandir relacionamentos”, projeta o pixador, desde o ato inaugural da pixação, como lugar de linguagem, de infindáveis possibilidades de expressão de si.

“O corpo material do signo – o som, as tintas, a grafia – não pode existir sem o suporte material que o plasma” (SANTA-ELLA, 2007, p. 191-192), e esse suporte, para além da cidade, do *spray*, do “nome” para além da tela do computador, se traduz no próprio corpo do pixador, condensado no seu “xarpi” desenhado manualmente e reproduzido digitalmente.

Entre-cidades: a multidão de “xarpis” digitais

Cada vez em que vi, li e visitei perfis de pixadores, percebi uma tática, comumente utilizada entre eles, de valer-se das multidões para se esconder e, concomitantemente, apregoar suas “linguagens às avessas”. A multidão tanto multiplica

imagens como promove, por vezes, uma confusão de sinais, provocando zonas de “não visão”.

O “jogo de tacar o nome” tende a produzir-se, propositadamente, imerso numa multidão de signos que formam e cadenciam o cotidiano das grandes metrópoles. Desse mesmo modo, um “arsenal” de “xarpis”, de fotos de pixações em locais proibidos, de depoimentos em vídeos, de chamadas para reuniões ganham despercebidamente o ciberespaço. A tática é criar um mundo fora-dentro dos matizes multicoloridos que povoam e produzem linhas de segmentação no panorama das multidões. O sentido é apregoar-se, reproduzir-se, apoderar-se de todos os lados da cidade até não serem mais vistos, até se destacarem apenas para os participantes que integram o mesmo “torneio de signos”. O “jogo” é traduzir o signo da pixação como mais uma peça do tabuleiro urbano, como se a antinorma fizesse parte da ordem. “A arena, a mesa de jogo, o círculo mágico, o templo, o palco, a tela, o campo de tênis, o tribunal etc., têm todos a forma e a função de terrenos de jogos [...] Todos eles são mundos temporários dentro do mundo habitual” (HUIZINGA, 2001, p. 13).

O jogo cria o inabitual dentro da cadência turva do cotidiano. Por tal razão, no ciberespaço, bem mais que no fluxo da multidão, os pixadores marcam reuniões ampliadas, “expõem” seus arquivos de memória e exaltam o valor das assinaturas nas “folhinhas das agendas”. O tipo de anúncio abaixo, a cada evento da “galera”, ganha as telas virtuais:



Deia²³, ex-pixadora, no vídeo “Fuga RM Entrevista DEIA RPM”, fala, de uma forma muito tranquila, numa reunião ampliada de pixadores, acerca da importância da pixação na sua trajetória de vida:

Eu era muito nova naquela época, estudei em colégio de freira, de padre, querendo ou não, foi uma maneira de como eu me expressar, conheci grandes pessoas. Era uma forma de manifestar, expressar que a gente não está aqui à toa. Deixar algo e é importante isso que sabe que é um delito, mas eu tive que passar por tudo aquilo pra ser o que eu sou hoje, minha personalidade, minha maneira de agir toda foi graças ao que eu passei naquela época.

É como se o “proibido” da pixação se manifestasse à luz do dia, no frenesi da multidão. As palavras de Deia propagam um elogio à pixação, seu papel na formação da personalidade do pixador, que, ainda que “fora”, distanciado pelo calendário do tempo, permanece. Vale o risco de nunca esquecer que “a gente não está aqui à toa”. Esse é o ponto nevrálgico da expansão das práticas da pixação para o ciberespaço: a *marcação* da passagem do indivíduo, que, mesmo imerso na “guerra” do ato de “tacar nomes”, se multiplica no jorro da multidão, no coração do “Império”.²⁴

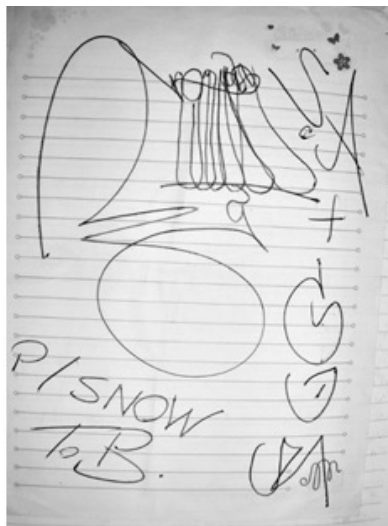
Destacando “os históricos”, *Seco* assinala a importância que teve *Slayer*, reverenciado pela maioria dos pixadores contatados e conhecido por pessoas que não participam das cenas da pixação: “faleceu em 2008, por motivo de droga, crack, overdose. Era da Serrinha, cabeça e fundador da E.D.T. (Espírito das Trevas), década de 80. A Av. da Universidade, ponto “X” dele, onde ele construiu a fama dele”. É preciso escolher “um ponto” para que a fama se consolide, para que o nome permaneça, para que a sigla se distinga no emaranhado das linhas da memó-

ria. Apenas assim, tantas outras “assinaturas” surgirão em busca do destaque. A finalidade é não “deixar o nome morrer”, produzir “um politeísmo de *selves*” (CANEVACCI, 2009, p. 234), compor “uma cena social que se desloca de forma multilinear” (DIÓGENES; SILVA, 2012, p. 3) e multiplica os movimentos dos pixadores na cidade e no ambiente da internet.

As “agendas”,²⁵ ou as denominadas “folhinhas”, condensam e preservam a memória dos “nomes” que compõem a história de pixação, cada lugar por onde o pixador “arrebentou” e as “siglas” que resumem sua passagem nesse mundo. Verifica-se que as “folhinhas” povoam inúmeros perfis do Orkut e arquivos de fotos na “linha da vida” do Facebook. No geral, o arsenal de nomes publicado nos perfis, além de reverenciar os “mais considerados” na cena, tenta manter vivo outros que não mais “metem o xarpi”. Por isso, perder a agenda com as “assinaturas”, tê-la confiscada, representa, tal qual resalta *Scorpion*, a seguir, uma perda irreparável:

nas reuniao ne
o povo leva as agendas
pra pegar as assinatura dos outro pixadores
ai tem vez quando o povo ta voltando pra casa ‘
e ta com a agente se a policia pegar eles rasga
tudo ‘ e bate e vc
dps : ‘
ai é foda
por que
tem fez que tu tinha uma assinatura
de um cara que ja morreu
e o cara rasga
e tu num pode fazer nd ‘ (*Scorpion*, entrevista
via MSN)

Um pixador que se destaca é notado pela quantidade de assinaturas que “ganhou” de outros pixadores, fundamentalmente dos considerados “históricos”, e que foram a ele dedicadas:



Perfil de *Snow*²⁶

A memória digital dos “xarpis” realiza uma atualização e um processo de vivificação da pixação no tempo presente. As imagens que resistem à efemeridade do tempo revitalizam o corpo do pixador. Bergson (1999, p. 14) assinala que

as imagens exteriores influem sobre a imagem que chamo meu corpo: elas lhe transmitem movimento. E vejo também de que maneira este corpo influi sobre as imagens exteriores: ele lhes restitui movimento.

A multiplicação das “folhinhas” dos “xarpis” no ciberespaço possibilita que essa “matéria digital”, como um conjunto de imagens, provoque reações e potencialize o ato “de tacar nomes” nas paredes, muros, *outdoors*, marquises, pedras e calçadas da cidade no tempo de fruição do *presente*. É o corpo quem maneja e influi na profusão das “imagens exteriores”. Por isso, como enfatiza *Snow*, a seguir, é preciso dar lugar às lendas no tempo presente, para que se expresse em cada “risco” o lastro de uma memória.

Terroristas dos baiross | A mais cruel ! desde 1986 !
ele joga muito nome, arrepiava sempre

me chama a pakas pra sair
 voce pode perguntar a qualquer pessoa quem é
 o RATO TB'
 que eles sabem
 é uma lenda ele.
 arrepiava muito muito mesmo'

“Ser cruel” significa resistir diante dos riscos que compõem a trajetória de vida do pixador, na guerrilha pela “permanência” de imagens, daquele “que arrepiava muito, muito mesmo”. Repetir o “xarpi”, no mesmo “padrão”, para que a marca se fixe e se eternize. Para que qualquer pessoa que seja indagada, nesse pacto *fechado* de linguagem, saiba dizer, sem titubear, quem é o *Rato TB*, quem é o *Raposoão*, quem é o *Slayer*, quem é...? Que arte é essa, que quase sempre é considerada suja, prática ensejada por vândalos, expressão de riscos e rasuras na paisagem urbana?

Partilhas entre arte e pixação

Retomemos *Snow*, pixador que condensa e preserva elementos da história da pixação de Fortaleza e, ao mesmo tempo, “está na ativa”. Ao ser indagado sobre a dimensão artística da pixação, ele responde:

acho que é uma forma de arte diferente.
 acho que é uma maneira de se libertar de tudo que o sistema joga contra a gente
 a pixação é um mundo fechado, onde a ideia não é trocado com pessoas comuns mais sim de pixador pra pixador
 se eu pixo uma avenida movimentada eu pixo pra outro pixador ver e falar nossa esse cara pegou ali. (Entrevista via MSN)

O “sistema joga contra a gente”, daí o intento de inventar uma outra língua, “um

mundo fechado” de comunicação em meio à multidão de signos que povoam as cidades. Por isso, para a maioria deles, pouco importa se o pixador é considerado ou não artista. Santaella (2007, p. 255), ao refletir sobre “mediações tecnológicas e suas metáforas”, diz preferir o uso do termo “estéticas tecnológicas” quando se trata da arte nos “espaços intersticiais”, aqueles que se desenham nas interfaces entre a condição “física” e “digital”. Até porque, recorrentemente, os pixadores são indagados pelo mesmo motivo: “você considera, como dizem os jornais, que a pixação enfeia e suja a cidade?”

A cidade já é suja em tantos aspectos não acha? não só no visual .

acho que é uma maneira de expressar a indignação em alguns casos “alguns pixam para mostrar sua revolta”

outros só pra se destacar na multidão pra ganhar fama’ pra ganhar seu espaço. (SNOW)

Afirmar que a cidade já é suja significa dizer que a paisagem urbana está imersa em um emaranhado de marcas, publicidades *oficiais* e *alternativas*, sinais de uma intensa poluição visual, que tomam diversos equipamentos urbanos como suporte. Para o pixador, destacar-se na multidão implica também afetar, simultaneamente, instâncias na esfera do ciberespaço, carregando a própria *sujeira* que permeia os espaços concretos das cidades para as redes sociais.

Levando-se em conta as “dobras”, já aqui mencionadas, de circuitos e campos de expressão de siglas possibilitados pela dimensão “física” e concreta da cidade e do ciberespaço, percebe-se que o “xarpi digital” insere-se num contexto que demanda, ainda bem mais, outras imersões teórico-empíricas e outras reflexões metodológicas.

Santaella (2007, p. 283) adverte que

[...] não obstante a imensa diversidade de possibilidades, questões e desafios que as estéticas tecnológicas contemporâneas apresentam, uma constante está indiscutivelmente sempre presente: o caráter processual de inacabamento em que o artefato já não existe em uma versão final, mas apenas em processos permanentes e cada vez mais acelerados e mutáveis de vir a ser.

Vale ressaltar que a “ocupação” do pixador no ciberespaço não é perpassada por nenhuma pretensão de destacá-lo como “net-artista” ou qualquer condição correlata. Quando o pixador cria um perfil no Orkut ou no Facebook, quando publica vídeos no YouTube, não transmuta o “pixo” das ruas para uma versão alterada por manejo de ferramentas tecnológicas e por programas e *softwares* dispostos na internet. O pixador simplesmente utiliza-se de um dobra de “rede de relacionamentos” para dar maior visibilidade aos seus “xarpis”, “siglas” e “subsiglas”, num processo nítido de “inacabamento”, como ressalta Seco:

O que importa (no xarpi) não é o formato, se ele vai juntar as letras demais, ou se a letra vai ser fácil de ler, o que importa é ele (pixador) divulgar o nome dele em todo canto, isso vai fazer ele ser conhecido e respeitado. (SECO, set. 2010)

O que importa é a partilha do *nome*, a mutação provocada em outros pixadores pela divulgação e visibilidade da “sigla” no universo das demais “siglas”, a profusão de outros “regimes de signos”. Como diz Barthes (1984, p. 77), por razão de uma leitura fotográfica, trata-se de a imagem provocar um interesse, uma fulguração, um *estalo*, “um pequeno abalo, um *satori*, a passagem de um vazio” (pouco impor-

ta se o referente é irrisório). É a imagem da letra que revela o corpo ausente do pixador, seja nas telas da cidade, seja na quadratura do “xarpi digital”. Compartilham-se os signos *sensíveis* de uma outra língua, como explicitou *Raposão*, no início deste texto, traspassando o “goripe” (perigo) do vazio da comunicação no “mundo fechado” de linguagem.

Nas trilhas de Rancière (2005, p. 67), “tacar marca” no ciberespaço pode significar uma nova “partilha do sensível”. Isso significa dizer que “produzir une ao ato de fabricar o de tornar visível, define uma nova relação entre *fazer* e *ver*”. Essa seria a arte da pixação, mais um “rumor da língua”, mais uma forma de estar “em todo canto”, na posse de um “respeitado” nome.

Notas

1. Com a finalidade de manter o uso do termo nativo, comumente utilizado pelos próprios jovens, manteremos Pixação, Pixo e Pixador com “X”.
2. Parte representativa dessa pesquisa de campo (presencial), com pixadores de Fortaleza, foi realizada por Juliana Chagas na monografia, sendo que a pesquisa no ciberespaço foi realizada em parceria. Além desses dados mais atualizados, durante o meu doutorado, sobre “Cartografias da Cultura e da Violência: gangues, galeras e o movimento hip hop” (1998), e em pesquisa realizada como bolsista do CNPq, “Itinerários de Corpos Juvenis: o jogo, o baile e o tatame” (2003), detive-me a pesquisar as dinâmicas da Pixação em Fortaleza.
3. Professora doutora do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Ceará e Coordenadora do Laboratório das Juventudes-LAJUS da UFC e, atualmente, Pesquisadora Visitante do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.
4. Disponível em: <<http://www.orkut.com.br/Main#Album?uid=4890670061433255803&aid=1252818843>>. Acesso em: 11 ago. 2012.
5. Preferimos, neste artigo, suprimir toda uma discussão tanto teórica quanto metodológica acerca do processo de construção da etnografia virtual, seus limites e possibilidades, já condensados no texto apresentado

- no GT 01 – Ciberpolítica, Ciberativismo e Cibercultura, da ANPOCS, em outubro de 2011, cujo título é: “Redes sociais e juventude: uma etnografia virtual”. Aqui, traçaremos apenas linhas básicas de reflexão sobre o desafio da pesquisa no ciberespaço.
6. Uma ferramenta de internet que significa “*messenger system network*”, ou seja, sistema de mensagens via internet.
 7. Grupo de *writers* que pintam em grupo.
 8. Tradução livre.
 9. É como os portugueses denominam a noção de campo de pesquisa.
 10. Disponível em: <<http://xarpivirtual.blogspot.com.br/2009/11/24112009-entrevista-raposao-fg-oi.html>>.
 11. Todos os perfis de pixadores pesquisados no Orkut, de modo presencial, assim como os vídeos, encontram-se em anexo.
 12. “Esse espaço de existência para entidades que não têm um lugar fixo, mas podem estar em inúmeros lugares, e mesmo cruzando os ares, ao mesmo tempo, é chamado ciberespaço” (SANTAELLA, 2007, p. 179).
 13. Representa a imagem que cada um escolhe para “vestir” o seu perfil.
 14. Disponível em: <<http://www.orkut.com.br/Main#Profile?uid=5507554538994582754>>.
 15. “Xarpi: é o codinome do pixador criado numa estética própria com letras estilizadas e sobrepostas, a estética da marca depende da imaginação do pixador. Um sujeito fora do fenômeno da pixação não distingue as letras, muito menos executa a leitura do apelido; Boneco: ou Desenho. A assinatura não se traduz numa palavra, mas num desenho simples executado somente por linhas; letreiro: ou nome. É legível, conseguimos identificar as letras e é possível a leitura do apelido” (CHAGAS, 2012). Juliana Chagas, na sua monografia, indica, também, que optará por utilizar o termo pichação com “x” a partir da seguinte justificativa: “a palavra pichação, bem como suas derivações (pixar, pixo, pixador etc), serão grafadas com “x” porque é dessa forma que a fala dos nativos informam que as utilizam” (2012, p. 8). Eu preferi utilizar o termo na sua grafia de uso mais universal.
 16. Gíria utilizada para identificar a polícia.
 17. Não foi possível obter de todos os contatos efetuados, presencialmente ou virtualmente, dados relativos à faixa etária.
 18. Mesmo contrariando as regras de formatação de textos científicos, preferimos preservar os modos como os pixadores apresentaram seus escritos, seja nos batapapos do MSN, seja nos seus perfis que compõem as redes sociais.
 19. Disponível em: <<http://www.orkut.com.br/Main#Album?uid=4890670061433255803&aid=1262359237>>. Acesso em: 22 ago. 2012.
 20. Imagem indisponível para o livre acesso.
 21. Disponível em: <<http://www.orkut.com.br/Main#Album?uid=2390390125825884039&aid=1241608669>>. Acesso em: 22 ago. 2012.
 22. No sentido do devir enunciado por Deleuze e Guattari, “devir não é uma evolução, ao menos que uma evolução por dependência e filiação. O devir nada produz por filiação; toda filiação seria imaginária [...] ele é da ordem da aliança” (1997, p. 19).
 23. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=F0-tRZigSm4&feature=relmfu>>. Acesso em: 5 maio 2012.
 24. De acordo com Hardt e Negri, no livro “Multidão”, “Surge agora um ‘poder em rede’, uma nova forma de soberania, que tem como seus elementos fundamentais, juntamente com as instituições supranacionais, as grandes corporações capitalistas e outros poderes” (2005, p. 10).
 25. Coleção de “folhinhas” de Rato. M. P. Disponível em: <<http://www.orkut.com.br/Main#Album?uid=2390390125825884039&aid=1242123866>>. Acesso em: 22 ago. 2012.
 26. Disponível em: <<http://www.orkut.com.br/Main#Album?uid=16506895481688960513&aid=1309029031>>. Acesso em: 21 ago. 2012.

Referências bibliográficas

- BARTHES, Roland. *A câmara clara: nota sobre a fotografia*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.
- _____. *Elementos de semiologia*. São Paulo: Cultrix, 1992.
- _____. *A aventura semiológica*. São Paulo: Martins Fontes, 2001 (Coleção Tópicos).
- BERGSON, Henri. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- BOLLE, Willi. *Fisiognomia da Metrópole Moderna*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1994.
- CANEVACCI, Máximo. *Comunicação visual: máscaras, visus, cinemas, vídeos, publicidades, artes, etnowebs*. São Paulo: Brasiliense, 2009.

- CAMPOS, Ricardo. *Por que pintamos a cidade?: Uma abordagem Etnográfica do Graffiti Urbano*. Lisboa: Fim de Século, 2010.
- CHAGAS, Juliana Almeida. *Imagens e narrativas: a cultura nômade dos pixadores de Fortaleza*. Monografia (Graduação em Ciências Sociais) – Departamento de Ciências Sociais, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2012.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia: capitalismo esquizofrenia*. V. 2. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.
- _____. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. V. 4. São Paulo: Ed. 34, 1997.
- DIÓGENES, Glória. *Itinerários de corpos juvenis: o baile, o jogo e o tatame*. São Paulo: Annablume, 2003.
- _____. *Cartografia da cultura e da violência: gangues, galerias e o movimento hip hop*. São Paulo: Annablume, 1998.
- _____. Redes sociais e juventude: uma etnografia virtual. In: 35º ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 24 a 28 de outubro de 2011. No prelo.
- DIÓGENES, Glória; SILVA, Lara Denise. Territórios urbanos e metrópole: linguagens e signos do grafite. IN: VII CONGRESSO PORTUGUÊS DE SOCIOLOGIA. Jun. 2012, mimeo.
- _____. Trajetos em movimento: o grafite e as múltiplas conexões da esfera pública. In: 28º REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 2 e 5 de julho de 2012, São Paulo.
- FEIXA, Carlos. O quarto dos adolescentes na era digital. In: COSTA, Márcia Regina da; SILVA, Elizabeth Murilho da. *Sociabilidade juvenil e cultura urbana*. São Paulo: Ed. PUC, 2006.
- GUATTARI, Félix. Da produção da subjetividade. In: PARENTE, André. *Imagem Máquina*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1999.
- HEINE, Christine. *Virtual Ethnography*. London: Sage Publications Ltd., 2000.
- HARDT, Michael; NEGRI, Antônio. *Multidão: guerra e democracia na era do império*. Rio de Janeiro: Record, 2005.
- HUIZINGA, Johan. *Homo Ludens*. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- RANCIERI, Jacques. *A partilha do sensível: estética e política*. São Paulo: EXO Experimental Org.; Ed. 34, 2005.
- SANTAELLA, Lúcia. *Linguagens líquidas na era da mobilidade*. São Paulo: Paulus, 2007.
- SIMÕES, José Alberto. *Entre a rua e a internet: um estudo sobre o hip hop português*. Lisboa: ICS, 2010.
- SILVEIRA, Francisco Lopes da. Outros grafites. Outras topografias, outras modalidades. In: CAMPOS, Ricardo; MUBI, Andreia; SPINELLI, Luciano (Orgs.). *Uma cidade de imagens: produções e consumos visuais em meio urbano*. Lisboa: Mundos Sociais, 2011.

Anexos

Perfis pesquisados e lista de entrevistas

Perfis de Pixadores pesquisados

<http://www.orkut.com.br/Main#Scrapbook?rl=mo&uid=16506895481688960513>

<http://www.facebook.com/people/Ym-Ihu/100002012022867>

Snow GDR (Garotos de Rua), 21 anos

<http://www.orkut.com.br/Main#Profile?uid=6568033446462175046>

Malina GDR, 16 anos

<http://www.orkut.com.br/Main#Profile?uid=15614520718523072867>

Mano TB (Terrorista dos Bairros), 24 anos

<http://www.orkut.com.br/Main#Profile?uid=16045056522846791285>

Mina GDR, 22 anos

<http://www.orkut.com.br/Main#Profile?uid=3490031413673569551>

Mutante MF (Malucos Fobia), 25 anos

<http://www.orkut.com.br/Main#Profile?uid=13257128226095455207>

RATO TB, 28 anos

<http://www.orkut.com.br/Main#Profile?uid=14313045527782705969>

Ruge FPX (Fissurados pelo Xarpi), Uns 30 anos ou mais...

<http://www.orkut.com.br/Main#Profile?uid=12605002190216745606>

Ameaça GDR, 28 anos

lista de entrevistas

(realizadas por Juliana Chagas)

Tubarão. Pixador de (1995 a 1999) e grafiteiro desde 1999. Entrevista realizada em 2009.

Scorpion S.R. “Suicidas de Rua”. Entrevista realizada pelo MSN em: 27 mar. 2010.

Snow T.B. “Terrorista dos Bairros”. Entrevista realizada pelo MSN em: 27 mar. 2010.

Demo W.S. “Wild Street”. Começou com 13, 14 anos. Hoje (2010), tem 28 anos. Entrevista realizada no bairro Carlito Pamplona em: 16 set. 2010.

MALA W.S. “Wild Street”. Tem 14 anos (2010), começou recentemente. Entrevista realizada no bairro Carlito Pamplona em: 16 set. 2010.

Sask D.N.G. “Detonando no Grafite”. Entrevista realizada no bairro Carlito Pamplona em: 16 set. 2010.

Boy L.D.P. “Loucos, Delinquentes e Psicopatas”, 14 anos. Entrevista realizada no bairro Carlito Pamplona em: 16 set. 2010.

Snow T.B. “Terrorista dos Bairros”. Entrevista realizada na reunião dos V.S. no Polo de Lazer da Av. Leste Oeste em: 26 mar. 2011.

Snow T.B. “Terrorista dos Bairros”, entrevista realizada pelo MSN em: 21 nov. 2011.

Pango S.A. “Sujando e Anarquizando”. Tem 37 anos e começou na pixação em 1989. Entrevista realizada durante a reunião dos G.D.R., “Garotos de Rua”, no Cuca da Barra do Ceará, em: 4 mar. 2012.

Seco G.D.R. “Garotos de Rua”, 32 anos, geração 90. Entrevista na reunião dos G.D.R., “Garotos de Rua”, no Cuca da Barra do Ceará, em: 4 mar. 2012.

Fuga R.M. “Rebeldes da Madrugada”, 35 anos, geração 90. Entrevista na reunião dos G.D.R., “Garotos de Rua”, no Cuca da Barra do Ceará, em: 4 mar. 2012.

Canção R.P.M. “Rebeldes Protestantes da Madrugada”. Depoimento presente no vídeo “Fuga RM entrevista Canção RPM”. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=pokRBK086DE&feature=relmfu>>. Acesso em: 30 abr. 2012.

Raposão F.G. “Feras dos Grafiteiros”. Entrevista realizada em 30 ago. 2009. Disponível em: <<http://www.fotolog.com.br/junimroots/38338020>>. Acesso em: 5 maio 2012.

Fotógrafo da galeria Choque Cultural. Disponível em: <<http://repique.blog.terra.com.br/2008/10/27/fotografo-conta-detalhes-da-pichacao-na-bienal/>>. Acesso em: 5 maio 2012.

Crazy G.F. Depoimento presente no vídeo “Fuga RM & AMIGOS.mpg”. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=0EO-TfUFlgs>>. Acesso em: 5 maio 2012.

Déia R.P.M. Depoimento presente no vídeo: “Fuga RM Entrevista DEIA RPM.wmv”. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=F0-tRZigSm4&feature=relmfu>>. Acesso em: 5 maio 2012.

Raposão F.G. “Feras dos Grafiteiros”. Depoimento presente no vídeo “Fuga, RM & AMIGOS.mpg”. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=0EO-TfUFlgs>>. Acesso em: 5 maio 2012.

Hugo foi BECK E.M. “Esquadrão Maligno”. Entrevista realizada pelo MSN em: 9 maio 2012.

autora **Glória Maria dos Santos Diógenes**
Pós-Doutoranda / ICS-UFC/ ISCTE-IUL

Recebido em 03/12/2012

Aceito para publicação em 09/11/2013

Interagir é fazer? Uma descrição de uma exposição de arte digital e interativa

MARCELLO DA SILVA MALGARIN FILHO

Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Santa Catarina, Brasil

DÉBORA KRISCHKE LEITÃO

Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil

DOI: 10.11606/issn.2316-9133.v22i22p62-81

resumo O advento do digital e da comunicação em rede trouxe novas possibilidades no fazer artístico. É comum vermos teóricos do campo das artes e da comunicação anunciarem as rupturas trazidas pelo advento do digital como o fim da obra de arte fechada, acabada e contemplativa, a dicotomia entre autor e público, natureza e cultura, homem e máquina. Todavia, através do trabalho de campo e do contato com interlocutores ligados a projetos de arte interativa, questiono a hegemonia dessas considerações no que diz respeito ao posicionamento do espectador diante da arte digital, como esta dialoga com uma cibercultura já consolidada e com a noção tradicional da arte. Conceitos como interface, interatividade, virtualidade adentram o campo das artes. Tenho como proposta pensar a agência das obras de artes e dos espaços artísticos dentro dessa conceituação e transformação citados. Para tal, primeiramente, elegi como campo sites de construção e divulgação de *netart* interativa. Entretanto, dentro do ambiente online torna-se difícil, senão impossível, ter ideia da dimensão que a interação e que a plataforma em si proporcionam ao espectador. Dessa forma, observei a exposição Emoção Art.Ficial, em São Paulo, na qual pude coletar material para realização de meu trabalho.

palavras-chave Ciberespaço; Cibercultura; Arte digital; Interatividade; Redes sócio-técnicas

Is Interacting to make? A description of a digital and interactive art exhibition

abstract The advent of digital technology and networked communication has brought new possibilities in the art making. It is common to spot professionals in the field of arts and communication announcing disruptions brought by the advent of digital art as the end of a work of finished and contemplative art, the dichotomy between author and public, nature and culture, man and machine. However, through fieldwork and contact with interactors linked to projects of interactive art, I question the hegemony of these considerations in relation to the positioning of the viewer on the digital, as it is related to a consolidated cyberculture and the traditional notion of art. Concepts such as interface, interactivity and virtuality are entering the field of arts. I here propose questioning the acting of artworks and artistic places within this conceptualization and transformation cited before. In order to do so, I have chosen the construction and dissemination sites of interactive netart for a field. Nevertheless, within the online environment it becomes difficult, if not impossible, to have an idea of the dimension that the interaction and the platform itself provide the viewer. Thus, I have observed an exhibition named “Emoção Art.ficial”, in São Paulo, where I could collect material for carrying out my work.

keywords Cyberspace; Cyberculture; Digital art; Interactivity; Socio-technical networks

Introdução

O mapa, o objeto de encontrar-se, de achar pontos buscados, traçar rotas e caminhos, localizar espacialmente é também o objeto do perder-se. Como a metáfora de Borges do império com tamanha habilidade na cartografia que seus mapas chegavam a ocupar províncias inteiras. Lançar mão do uso de um mapa é assumir a ignorância acerca da localização ou do trajeto, é humilhar o caminho mentalizado e, talvez, diversas vezes percorrido, para lançar mão de localizações previamente traçadas. Nesse sentido, a obra *Mapa*¹ é um perder-se em meio a localizações já estabelecidas. A *net-art Mapa* é uma confusão urbana de pequenas obras emaranhadas em um caos metropolitano dentro da interface do navegador e dentro do ambiente da exploração dos cliques propostos.

Mapa é uma obra concebida e realizada por Rafael Marchetti, em 2002, que pode ser acessada no site do grupo *Influenza*. Ao adentrar o sítio, o usuário depara-se com uma figura de uma espécie de peixe centralizado; ao clicar nele, parece que há uma pane no sistema, já que aparecerem outras dezenas de peixes semelhantes. Logo após, ouve-se um som estonteante de ruídos de máquinas e a mensagem de erro de sintaxe. Por fim, o usuário recebe a mensagem “passe” que o leva a um mapa de uma espécie de cidade com diversas localidades que podem ser percorridas com o uso do mouse. Ao clicar em uma delas, o usuário é remetido a páginas com linhas ou círculos que reagem aos movimentos e aos cliques do mouse, baseados em cálculos algoritmos, e compõem diferentes variações do tema inicial. Sem o movimento do mouse, a página permanece estática, ou seja, sem a interação do usuário. Estas pequenas casas localizadas no mapa inicial levam em comum um botão de voltar localizado na parte inferior direita de cada uma. Ao fim da inte-

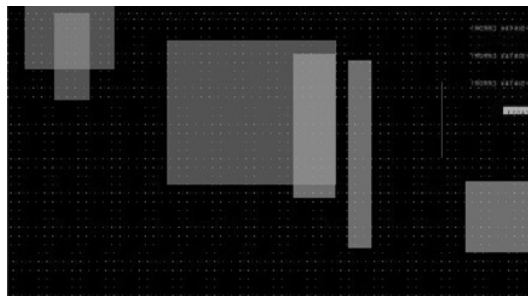


Ilustração 1: Introdução à obra *Mapa*. Uma aparente pane no sistema precedida pela mensagem de passe. Capturado em 01/02/2012 em <http://influenzaa.etc.br/mapa.html>

ração, é sempre possível voltar para uma nova experiência.

Com o surgimento da internet, a forma como é vista a informática e o uso técnico desta ferramenta se alteram. Adotamos a posição de Guimarães Jr. (1999), segundo a qual a constituição da rede vai além de um meio de comunicação, formando um campo novo de sociabilidades e, conseqüentemente, um espaço simbólico de certa forma autônomo. Entretanto, o ciberespaço não diz respeito somente à ligação de usuários em rede, mas, também, corresponde a toda uma série de outros atores conectados desde computadores portáteis, sistemas inteligentes e arquivos dos mais variados tipos. Em resumo, há uma ligação de pessoas, informações, bens e máquinas, ressignificando este espaço que formam e o adaptando aos seus costumes e modos de pensar (LATOUR, 2008).

O advento do digital e da comunicação em rede trouxe novas possibilidades no fazer artístico. A manipulação de imagens em três dimensões trouxe novas formas de pensá-la. Novas categorias surgiram a partir da produção artística ter adentrado as ferramentas digitais. Juntamente com isso, várias correntes passaram a teorizar² essas possibilidades de fazer artístico. Conceitos como interface, interatividade e virtualidade adentram o campo das artes.

Um dos nossos objetivos neste texto é questionar uma complexificação na perda da aura – no sentido dado por Walter Benjamin (2004) – e observar como o fazer artístico se constitui atualmente. Para tal, tomamos como objeto obras de arte que usam da tecnologia digital interativa na sua composição e que utilizam da internet como espaço de exposição e interação. Ou seja, analisamos obras que são encontradas na internet. Dessa forma, recorramos a produção de arte em rede no Brasil e, “seguindo a metáfora” (MARCUS, 1995), analisamos estas produções, assim como estivemos em contato, através de entrevistas, com artistas e demais atores envolvidos na produção artística digital.

Devido a dificuldades na realização da pesquisa online, optamos pela realização de trabalho de campo presencial, de cunho etnográfico, na exposição *Emoção Art.Ficial^B*, realizada em São Paulo. Assim, dividimos o trabalho em dois momentos: primeiramente, analisamos obras de arte online, ou seja, *netart*. E, em um segundo momento, narramos a incursão em campo na exposição citada.

Aliado a isto, também investigamos a agência das obras de artes e dos espaços artísticos dentro dessa conceituação e transformação citadas. É comum observar teóricos do campo das artes e da comunicação anunciarem as rupturas trazidas pelo advento do digital, como o fim da obra de arte fechada, acabada e objeto de contemplação, a dicotomia entre autor e público, natureza e cultura, homem e máquina. O corpo técnico da produção artística também se expande e passa a englobar um mundo artístico diferenciado. Engenheiros, programadores, designers, matemáticos também fazem parte, agora, do processo produtivo; assim como computadores, sistemas inteligentes, robôs, projetores, tablets, celulares e outras ferramentas tecnológicas.

A escolha deste objeto, obras de arte em formato digital e interativo, deu-se devido à possibilidade de análise concreta da utilização, apropriação e significação das ferramentas tecnológicas por parte dos artistas. Através deste trabalho, pretendemos pensar as relações tecidas entre os diversos elementos compositores do contexto que estudo. Para além da questão das sociabilidades, bastante presente em grande parte dos trabalhos que discorrem sobre o ciberespaço, tomamos a arte como fenômeno material da cibercultura e, além disso, como manifestação que transcende as fronteiras do espaço digital: ela permeia o *on/off*, o digital e o analógico, o atual e o virtual simultaneamente.

Efetivamente, a partir de um ponto de vista antropológico não é difícil perceber que artefatos materiais e tecnologias não são dados “em si”, mas são frutos de contextos socioculturais específicos. Entretanto, a antropologia contemporânea manteve a reflexão quanto às especificidades das dinâmicas culturais em torno de tecnologias um tanto afastada do foco de suas atenções. (GUIMARÃES JR., 2004, p.131)

Por meio de uma incursão exploratória em campo e do contato com interlocutores ligados a projetos de arte interativa, questiono algumas considerações a respeito do posicionamento do espectador diante da arte digital, bem como o modo como esta dialoga com uma cibercultura já consolidada e com a noção tradicional de arte. O “estar lá” é fundamental em meu trabalho para fugir de uma teoria que discorre sobre as possibilidades e limitações da obra de arte e investigar o espaço que esta toma no contexto em que se situa.

Desse modo, tomamos a interatividade como aspecto importante na obra de arte em minha pesquisa. A interação aparece com o papel de identificar a apropriação pelos espec-

tadores dos meios técnicos e da obra de arte em si. Além disso, a interatividade está ligada à subjetividade e a uma presença do indivíduo na obra. Assim, nosso trabalho discorre sobre as formas com que se intercambiam a agência dos usuários, dos meios técnicos e da noção de arte.

Quando a arte e a antropologia se encontram

Pensar arte sob uma perspectiva antropológica exige uma série de cuidados metodológicos a serem atentados. Desta forma, procuramos não partir de uma conceituação filosófica de definições abstratas de fenômenos artísticos ou não artísticos, para procurá-las em nossos objetos. Também não objetivamos partir de categorias preconcebidas e tentar encontrá-las dentro do contexto estudado. Temos como objetivo mapear as manifestações artísticas dentro das especificidades locais em que estas se dão e analisar a posição que ocupam dentro do próprio contexto.

Geertz propõe o estudo das artes como exploração de sensibilidades, enfatizando a necessidade de compreender como estas categorias refletem conceitos subjacentes à vida social (GEERTZ, 1997, p. 152). Além disso, propõe um estudo semiótico das artes e uma etnografia dos veículos que transmitem significados (GEERTZ, 1997, p. 179), no sentido de compreender o significado simbólico do uso de técnicas. Para o autor, essa perspectiva

nos afasta daquela visão que considera a força estética como uma expressão grandiloquente dos prazeres do artesanato. Afasta-nos também da visão que chamamos funcionalista, que, na maioria das vezes, se opôs à anterior, e para a qual obras de arte são mecanismos elaborados para definir as relações sociais, manter as regras

sociais e fortalecer valores sociais. (GEERTZ, 1997, p. 144-145).

Por outro lado, para Gell o problema de uma delimitação estética, ao analisarmos a obra de arte, é que aproxima os objetos de arte de outros objetos que também possuem valor estético: “há belos cavalos, belas pessoas, belos ocasos, e assim por diante; mas os objetos de arte são os únicos que são belamente produzidos ou feitos belos” (GELL, 2005, p. 45). Em contrapartida, propõe que a arte seja tomada como um componente da tecnologia. Ele considera

os objetos de arte aqueles que demonstram um certo nível de excelência alcançado tecnicamente, considerando que ‘excelência’ seja a função não simplesmente de suas características como objetos, mas de suas características como objetos produzidos, como produtos de técnicas (GELL, 2005, p. 44).

Com isso, o autor se opõe às correntes que defendem a genialidade do artista e aderem características transcendentais à arte. A obra de arte “visa uma eficácia, uma agência, visa produzir resultados práticos em vez de contemplação” (LAGROU, 2003, p. 4).

Também cabe aqui ressaltar a noção de *mundo artístico*, cunhada por Becker (1977). Para o autor, a obra de arte é fruto de um trabalho de uma série de atores envolvidos para formá-la tal como é (BECKER, 1977, p. 9). Essa definição implica não definir, primeiramente, o que é arte, mas partir da localização das pessoas envolvidas no que chamamos de arte (BECKER, 1977, p. 11). Além disso, essa perspectiva mostra uma atribuição de valor ao objeto artístico construído coletivamente por todos aqueles que fizeram possível a realização deste enquanto tal.

Neste sentido, nosso trabalho pressupõe uma análise da relação constituída entre o homem e as obras de arte, tendo a tecnologia como meio. Razão pela qual também lançamos mão do esquema etnográfico, proposto por Geertz (1997), de análise de obras de arte para a compreensão do sentido do uso das técnicas. Assim, foi premente, durante a pesquisa, nossa interação com as obras para a compreensão de seus modos de operação e funcionamento e este fator é parte fundamental da etnografia. Segundo Gomes e Leitão (2012, p. 305), “*today, both image and text are perceived as analytical and interpretive routes based on the experience of the alterity mediated, in the first place, by the very subjectivity of the researcher*”.

Quando a técnica encontra a arte

O conceito de técnica aqui está ligado a uma reavaliação do que Benjamin (2004) trata por técnica, ou seja, a utilização de ferramentas que propiciam uma emancipação do desenvolvimento artístico manufaturado. A tecnologia digital tem esse caráter de composição, utilizando “meios já elaborados” (LÉVI-STRAUSS, 1997, p. 32). Acreditamos também na obra de arte como artefato cultural, dotado de uma agência. Além da agência das obras, também pressupomos uma agência das tecnologias e ferramentas da composição artística e, por isso, consideramos importante a compreensão da tecnologia utilizada na produção digital.

Walter Benjamin relaciona a perda da aura da obra de arte ao advento das técnicas de reprodução. Para o autor, a obra de arte foi sempre suscetível de reprodução (BENJAMIN, 2004, p. 11), entretanto, as técnicas fotográficas e cinematográficas conferiram à reprodução um nível diferenciado: as novas técnicas de

reprodução não necessitavam de um trabalho manual e artesanal para a produção.

O estatuto da arte está ligado a uma série de fatores questionados a partir da reprodução técnica: a autenticidade, originalidade, sacralidade, resumindo, o que Benjamin chama de *hic et nunc*. O *hic et nunc* de uma obra de arte está ligado à “unidade de sua presença no próprio local onde se encontra” (BENJAMIN, 2004, p. 12). É o que confere a autenticidade da obra de arte, o seu caráter único. Esta dimensão dá à obra uma elevação a objeto sagrado, de culto. Já para a reprodução técnica, a autenticidade não tem valor algum: ela desvincula a obra de seu lugar de origem, de sua unicidade, ou seja, do seu *hic et nunc*.

A própria noção de autenticidade não tem sentido para uma reprodução, seja técnica ou não. Mas, diante da reprodução feita pela mão do homem e, em princípio, considerada como uma falsificação, o original mantém a plena autoridade; não ocorre o mesmo no que concerne a reprodução técnica. E isto por dois motivos. De um lado, a reprodução técnica está mais independente do original. No caso da fotografia, é capaz de ressaltar aspectos do original que escapam ao olho e são apenas passíveis de serem apreendidos por uma objetiva que se desloque livremente a fim de obter diversos ângulos de visão; graças a métodos como a ampliação ou a desaceleração, pode-se atingir a realidades ignoradas pela visão natural. Ao mesmo tempo, a técnica pode levar a reprodução de situações, onde o próprio original jamais seria encontrado. Sob a forma de fotografia ou de disco permite sobretudo a maior aproximação da obra ao espectador ou ao ouvinte. (BENJAMIN, 2004, p. 13).

Entretanto, a reprodução técnica não altera somente as formas de acesso à obra de arte: ela transforma o estatuto da obra de arte. Por um

lado, a obra de arte perde seu valor de culto, sua sacralidade, sua aura, e, também, tornou-se facilmente reproduzível. Não é necessário um especialista para realizar a reprodução da *Mo-nalisa*, por exemplo, mas qualquer indivíduo, dotado de uma câmera e algum conhecimento fotográfico, pode reproduzi-la infinitas vezes. Ou seja, a obra de arte sai do museu, do seu lugar de culto e adentra todas as dimensões da vida cotidiana. O que se coloca em xeque, neste trajeto percorrido pela arte desde então, é a perspectiva estética tradicional.

Quando a arte encontra o digital

A criação dos computadores domésticos e a ascensão da IBM e da Apple no início da década de 1980 levaram rapidamente computadores para a maior parte dos lares. A aquisição por parte da Microsoft do QDOS⁴ e o posterior lançamento do Microsoft Windows, em 1993, consolidaram, finalmente, o estabelecimento da computação doméstica.

A interface amigável do Windows NT⁵, com o uso do mouse para acessar o conteúdo desejado, facilitou a leigos a usarem computadores. Mais do que usar o mouse para controlar o SO⁶, a impressão era de que poderia acessar o conteúdo com a própria mão representada na tela e um clique não era mais um simples clique do aparelho periférico, mas o próprio dedo passou a executar as tarefas. Assim, com uma linguagem de poucas palavras, muitos ícones e cliques do ponteiro, vimos os computadores entrarem em muitos lares rapidamente.

Se tratamos aqui de interface, é devido à importância de pensar seu papel no fazer artístico digital. Lev Manovich (2006) afirma que a obra de arte analógica possuía apenas uma interface e esta era sinônimo da obra em si, ou seja, a interface era a representação da obra de arte e que

era única. A interface era a própria obra. Entretanto, na produção digital vemos o surgimento de múltiplas interfaces. Steven Johnson (2001, p. 10) define interface digital como “metaforma” e “informação sobre a informação”. A interface digital é mais do que uma representação de uma informação. A interface é a informação sob uma nova linguagem, é a virtualização de uma informação produzida através de zeros-e-uns. A interface é uma transformação semiótica da informação para apresentar esta através de outra linguagem. Essas linhas digitadas em fonte *Times* tamanho 12 só são isso em uma determinada interface, em outra são sequências de zeros e uns. A informação é a mesma, entretanto, a linguagem com que esta é apresentada é diferenciada. O papel da interface nos meios digitais é de tornar invisíveis códigos e signos e tornar visível uma imagem amigável que parece simples e facilmente manipulada ou interagida.

Um computador pensa – se pensar é a palavra correta no caso através de minúsculos pulsos de eletricidade, que representam um estado “ligado” ou um estado “desligado”, um 0 ou um 1. Os seres humanos pensam através de palavras, conceitos, imagens, sons, associações. Um computador que nada faça além de manipular sequências de zeros e uns não passa de uma máquina de somar excepcionalmente ineficiente. Para que a mágica da revolução digital ocorra, um computador deve também representar-se a si mesmo ao usuário, numa linguagem que este compreenda (JOHNSON, 2001, p. 18).

O conceito de interatividade está ligado ao conceito de interface. Interagir, de uma forma simplória, é transformar o conteúdo da interface de forma virtual em tempo real. Virtualidade é a capacidade de subverter as limitações espaçotemporais, segundo Pierre Lévy (2007). Ou seja, o espaço virtual é a esfera “onde as

categorias de espaço e tempo estariam submetidas a um regime diferenciado” (GUIMARÃES JR., 2000 p. 2). Interagir com a interface é agir sobre a informação apresentada em formato digital em tempo real. A interação pode partir de uma ação simples como clicar com o mouse sobre determinado ícone, por exemplo. O usuário, com sua mão, guia o mouse para determinada ação e o computador responde com outra ação programada no mesmo instante.

Na verdade, o tempo real dos dispositivos numéricos e o “tempo direto” dos meios de comunicação audiovisuais não são da mesma natureza. O tempo real numérico introduz, no tratamento e na circulação das informações, processos complexos de computação e de linguagem, o que o tempo direto mediático não saberia fazer. Do ponto de vista do receptor, não se percebe a diferença, porém, ela é radical; o tempo real muda os mecanismos de tratamento e da circulação das informações. É característico de um certo acoplamento retroativo entre o homem e o computador, chamado mais comumente de interatividade. Quando esse acoplamento se faz em tempo real, o usuário tem a impressão de que a máquina lhe responde instantaneamente (COUCHOT, 2002, p. 101).

As três categorias citadas acima nos levam a pensar um determinado espaço e tempo diferenciados de suas símiles analógicas, chamado de ciberespaço. Guimarães Jr. (2000) define este como o “lócus virtual criado pela junção das diferentes tecnologias de telecomunicação e telemática, em especial, mas não exclusivamente, as mediadas por computador” (GUIMARÃES JR., 2000, p. 2). Só é possível pensar na existência de um ciberespaço através da digitalização. Digitalizar é converter uma informação ou objeto em dígitos, mais exatamente em dígitos binários⁷. Ou seja, desmaterializar a matéria.

Digitalizar não é representar: este texto impresso (formato analógico) não é representação dele exibido na tela (formato digital) – e se a lógica fosse de representação, o primeiro seria a representação do segundo. A digitalização confere um estatuto diferenciado ao objeto: ele deixa de ser material e transforma-se em informação. Entretanto, não perde o estatuto de objeto, apesar de sua imaterialidade e, menos ainda, de realidade. A arte digital é real, mas não é material.

Alguns autores adotam uma dicotomia entre real e virtual para tratar de objetos materiais e imateriais. Foi optado aqui por distingui-los como analógicos e digitais. Primeiramente, por não pensar que formam um par binário, mas complementam-se. Também não adotamos a ideia de virtual por esta estar ligada à representação e não a uma oposição ao real. Optamos por tratar o que comumente chamam de realidade virtual por realidade digital, uma vez que pensamos que é ontologicamente mais adequado.

Contudo, referimo-nos ao digital como sinônimo ao que alguns autores tratam por virtual:

[...] não implica desrealização, pois muitos dos atos produzidos pelos mecanismos de virtualização são fatos sociais concretos, já que produzem efeitos na realidade e, assim, não pertencem ao reino do imaginário, não desaparecem do universo das ações sociais tão logo sejam desligados os mecanismos tecnológicos que permitiram sua existência “virtual” (JUNGBLUT, 2004, p. 102).

Outra característica do objeto digital é a capacidade de ser sempre transformado. O objeto digital nunca é acabado, ele sempre pode passar por mais uma manipulação. Com a fotografia digital, por exemplo, pode-se alterar até um ponto em que já não se reconheça mais nada do que foi fotografado. Diferente da analógica, que é uma representação através de processos

químicos, a digital é uma transcodificação para transformar em informação e esta é infinitamente manipulável. A reprodução técnica adquire um estatuto diferenciado.

Dentro das artes digitais, fazemos a distinção de duas grandes categorias de diferenciação com relação à forma com que a obra é produzida: obras interativas ou não interativas. As obras não interativas utilizam da tecnologia digital para fazer arte em um formato tradicional: o artista realiza a obra usando as ferramentas técnicas digitais e o espectador assiste a apresentação da obra. A produção de filmes em animação é um exemplo desta forma de produção. O digital apresenta-se como meio em que a obra vai ser apresentada.

Por outro lado, temos a produção de obras em formato interativo, ou seja, é necessário que haja a interação para a composição da obra. A obra de arte inexistente sem a interação do espectador que, em tal caso, deixa de ser espectador para pertencer à obra. A obra perde seu estatuto de obra fechada ou acabada e se torna um processo. A interação questiona a noção de contemplação, há muito consolidada na arte: do artista como detentor da obra, do espectador como mero observador, recebendo informações já dadas. O artista se torna um potencializador do fazer artístico e o espectador adentra a posição de artista, enquanto a obra nunca é única. A noção de sacralidade da obra de arte como objeto único também é questionada neste contexto. A perda da aura se complexifica.

O que acabou, por certo, para estes artistas era uma forma de fazer arte que postula uma radicalização de oposições com arte/vida, pintura/escultura, público/obra. A arte se mistura com a vida, e o público é chamado a “viver” a obra. No lugar do mutismo contemplativo há uma produção que reclama a participação do espectador. Ao mesmo tempo, a participação ativa do

espectador na produção da obra de arte sugere a ideia de processo, chamando a atenção para a maneira como a obra se manifesta entre o público (ARANTES, 2005, p. 37).

A interatividade está presente em qualquer ação na rede. O ato de navegar em rede já é, por si só, interativo. O usuário da internet escolhe o caminho a ser percorrido através de hiperlinks e infovias⁸. A navegação nunca é igual: o mesmo usuário pode percorrer os mesmos sites utilizando o mesmo navegador, mas a internet tem uma temporalidade em regime contínuo, sincrônico e “a sincronicidade permite que atividades sejam realizadas em tempo real e coletivamente” (LEITÃO, 2012, p. 258). Ou seja, independente do usuário estar ou não conectado, ela se modifica. Esse jogo de escolhas de caminhos a serem percorridos e a autonomia que o usuário possui para acessar quais e quantos dados desejar, torna a internet diferenciada dos meios de comunicação de massa. Além disso, a rede possui uma espacialidade própria, composta por informações que serão acessadas pelo usuário e compostas por usuários.

A partir do “clique que dá vida a todo um universo” (MANOVICH, 2002, p. 11), e que torna fascinante a interatividade, Manovich propõe o termo *active amplification* para pensar esse componente fundamental dos videogames e das aplicações em flash, também presentes nos softwares para telas sensíveis ao toque – cada clique, ou gesto, desdobra-se em uma sequência de ações – animações, sons alternados, telas que se alternam, formas que se desdobram até o ponto em que se aguarda nova ação do usuário. É um conceito que está presente na estrutura de navegação de qualquer website, CD-ROM ou DVD interativo, na medida em que se acessa um conteúdo a partir de menus que levam a conteúdos ou no-

vos menus. No entanto, transformar o menu em uma interface mais audiovisual e animada significa transformar a possibilidade de escolha do leitor/navegador em um gesto com um sentido, em parte de uma narrativa (DEVOS & VEDANA, 2010, p. 11-12).

Navegar é um ato subjetivo, é um ato de interação. Interagir com a rede ou com uma obra de arte, além de modificar o conteúdo anterior delas é um exercício de projeção da subjetividade do usuário. A interação com uma obra de arte digital e interativa nunca será a mesma, por mais que o mesmo usuário a realize ou outro usuário tente realizar da mesma forma. A metáfora de Heráclito acerca da impossibilidade de cruzar um rio duas vezes carrega o mesmo princípio do fazer interativo da rede.

Quando a rede captura a arte

Dentro da produção de arte digital, há uma categoria que é importante para nossa pesquisa: a *netart*. Como *netart* entendemos as obras que são produzidas para a internet e são acessadas através da internet. Qualquer usuário ligado à rede pode acessar estas obras por meio do navegador. Dentro da categoria de *netart*, tomo as obras que possibilitam a interatividade, ou seja, que o usuário possa interagir com esta em seu próprio computador através da internet a partir do navegador.

Assim, por intermédio do uso da tecnologia digital, o artista traz a obra como uma possibilidade, na qual o usuário deve participar. “A obra se divide incessantemente entre estados virtuais/potenciais e estados atuais que fazem de cada leitura um acontecimento singular e único” (DONATTI & PRADO, 2004, p. 267). Além disso, “... a obra não é mais fruto somente da autoridade do artista, mas se pro-

duz no decorrer de um diálogo quase instantâneo – ‘em tempo real’ – com o espectador” (COUCHOT *apud* DONATTI & PRADO, 2004, p. 267).

O estatuto de unicidade da obra, o *hic et nunc*, a aura, a genialidade do artista veem-se questionados desta forma. Se o usuário é participante do processo, ele também é compositor da obra de arte. E, desta forma, se cada obra pode ser realizada infinitas vezes através do navegador, a obra de arte única perde sua autenticidade, já que na reprodução técnica falar em autenticidade não faz sentido (BENJAMIN, 2004, p. 13).

As formas de arte acessadas diretamente no navegador, ou como optamos chamar de *netart*, só foram possíveis através das transformações técnicas na navegação que possibilitam que os navegadores atualizem-se automaticamente. A prática da internet atual é baseada nisso. Como exemplo, a linha do tempo da rede social *Facebook* que se atualiza automaticamente. Essa transformação complexificou a questão dos rompimentos espaços/temporais trazidos pelas tecnologias digitais, pois proporcionou que o *feedback* da rede acontecesse em tempo real ao usuário.

A obra de arte *Mapa*, de Rafael Marchetti, membro do grupo *Influenza* juntamente com Raquel Renó, questiona a presença em um cenário urbano. O usuário está perante um mapa em que diversos caminhos são possíveis. Cada experiência é única e possível de ser revertida com o simples clicar do mouse na opção voltar do navegador. Mas mais do que alguns cliques para a composição da obra, temos uma presença, uma telepresença neste espaço. Ou seja, “uma situação onde o participante é capaz de propor uma modificação a um ambiente remoto e receber uma retroação deste” (DONATTI & PRADO, 2004, p. 266).

Mapa, conforme já descrevi no início deste trabalho, é um conjunto de obras interligadas



Ilustração 2: Primeira parte da obra Mapa. Uma cidade onde podem ser acessados diversos pontos localizados nestes retângulos pretos. Cada espaço deste é uma nova obra que pode ser acessada. Fonte: Arquivo pessoal

por um mapa. Cada obra é uma série de infinitas possibilidades de interação e de construção. O usuário tem este mapa inicial como um caminho para se encontrar para chegar a um espaço onde pode interagir. As obras são conjuntos de pontos, ou linhas, que ao serem clicadas, através de cálculos matemáticos, o conteúdo se transforma infinitamente.



Ilustração 3: Influenza's Skin. Fonte: <http://runme.org/project/+influenzaskin/> Acesso em: 17/01/2013

Influenza's Skin é uma obra que invade seu computador. Concebida e realizada pelo grupo Influenza, usando linguagem XML e o aplicativo *Quick Time Player*, ao ser acessada ela bloqueia a barra de navegação do *browser* e faz uma colagem de todos os arquivos abertos do computador. Também captura a área de trabalho. A ação da obra

depende das outras atividades que o usuário está realizando no momento. Como o nome já diz, simula um vírus que invade sua área de trabalho.

Para acessar *Influenza's Skin* tivemos alguns problemas. A obra foi concebida para a exibição em *Quick Time 5* ou 6, entretanto, estas versões foram defasadas ao ser lançada a versão 7. Para poder acessar a obra, tivemos que reinstalar o aplicativo diversas vezes, trocar de navegador para, então, ter acesso. Nas artes digitais os aparatos técnicos são fundamentais para pensar sua exposição e reprodução. A tecnologia digital se transforma rapidamente. A internet, por exemplo, adentrou as casas, foi acessível ao usuário comum no Brasil na metade da década de 1990. Entretanto, depois de cinco anos, com o advento da banda larga, a experiência mudou totalmente. Ações comuns, como assistir a vídeos no *Youtube* ou acessar uma rede social, só foram possíveis com aumento da banda de conexão e transformação dos navegadores que permitiram a execução de outros aplicativos dentro deles próprios, como um reprodutor de vídeos no caso do *Youtube*. No final da primeira década dos anos 2000, as tecnologias móveis alcançaram um desenvolvimento e ampliaram a velocidade das trocas de dados, juntamente com a popularização do *touchscreen* e o aprimoramento dos portáteis. A experiência de navegar na internet por meio de um aparelho móvel alterou os paradigmas anteriores.

Já em *Filmtext*, de Mark Amerika, questiona-se “quem são os fantasmas da máquina literária?”, como a introdução da obra diz. A obra é um híbrido de hipertextos, fotografia, filmes e áudio. O usuário participa de um filme textual. A obra é concebida em Flash com o formato de um game em que o usuário deve participar para ver o desenrolar da trama. Com a sua presença, novas camadas surgem e o caminho a ser percorrido sempre é único. Até deparar-se com um deserto no qual, como a obra também explica



Ilustração 4: Introdução de FilmText. Capturado em 01/02/2013 em <http://www.markamerika.com/filmtext/>

anteriormente, “nada acontece aqui e ninguém vive aqui”. Questiona quem está escrevendo os dados que ali aparecem ou se são um banco de dados. Em seguida, participamos do que o autor chama de metaturismo. Primeiramente, o usuário aguarda alguma ação desse deserto diante de seus olhos, entretanto nada acontece aqui. É necessário que o usuário participe.

Ao clicar em uma das crateras desse deserto, pode-se ver um conjunto de imagens aleatórias, o surgimento de uma espécie de visão diferenciada, que pode ser movida ao longo do deserto ou uma série com três textos, os quais falam de uma presença telerrobótica⁹ no curso da ação. Ao mesmo tempo em que o usuário está ali, parece que a obra se faz aqui, diante dos olhos.

Em entrevista¹⁰, Mark Amerika foi questionado acerca da autoria da obra *Filmtext*, já que a arte em *Flash*, na qual a interface foi programada, é creditada a John Vega e a trilha de Twine. A entrevistadora questiona se seria um Mark Amerika autêntico ou se é fruto de um trabalho coletivo. O autor responde que a obra possui efeitos autorais, mas que o trabalho é colaborativo. Ou seja, o resultado final é fruto de uma série de atores envolvidos no mundo artístico. Também destaca a função dos apar-

tos durante toda a entrevista e que eles também são compositores do resultado final de percepção ou, como ele chama, do “*look and feel*”.

Quando o digital e a antropologia se encontram

A interatividade propõe uma agência diferenciada em comparação à arte tradicional, à arte analógica. Utilizamos a categoria analítica *arte digital* por acreditar que delimita claramente meu recorte e não outras categorias como “arte em novos meios” (MANOVICH, 2006), por pensar que a noção de novos meios é uma noção relativa a um tempo determinado e facilmente torna-se fugidia. Também não utilizo *arte em mídia digital* porque algumas obras que pude interagir na exposição *Emoção Art.Ficial* utilizam outras mídias além da digital, mas o digital aparece como forma de produção e como meio.

Lançamos mão da perspectiva de Bruno Latour (2008, p. 26) de um centramento na ação para pensar as possibilidades de uma teoria do ator-rede. Por isso, tomei como objeto obras de *netart* interativas, pois, se há interatividade, há ação não só por parte do interator, mas também dos agentes não-humanos. Entretanto, no caso da

netart, apesar da agência da máquina, não foi possível a realização de uma etnografia da máquina. Cada interação é única e, por isso, apenas a nossa interação não foi suficiente para pensar sobre as especificidades socioculturais deste contexto.

Na pesquisa antropológica, temos como método consagrado o trabalho de campo com viés etnográfico e este tem como critérios “a observação participante e o tempo passado na comunidade ou no espaço social estudado” (MILLER & SLATER, 2004, p. 43). Desta forma, pontuamos que a análise de obras para pensar elementos fundamentais na teoria antropológica, atualmente, tais como agência, hibridismo, virtualidade, é importante, mas não é fazer antropologia, já que, apesar da agência das obras, não constitui uma observação, mas uma experiência autônoma e pessoal.

Ou seja, movendo o foco de investigação da materialidade das tecnologias para a natureza das práticas sociais e respectivas representações nas quais as mesmas estão inseridas. A natureza das tecnologias, portanto, não se encontra em sua materialidade, mas nas formas pelas quais as mesmas são utilizadas em cada contexto específico (GUIMARÃES, 2004, p. 132).

Assim, tivemos de alterar o recorte. O interesse permanecia na agência das obras de arte digitais e na forma que estas constituíam o imaginário da chamada cibercultura. Por isso, optamos pela etnografia em exposições de arte digital e interativa offline. Mas surgiu um novo questionamento: se o ciberespaço é um “lôcus virtual criado pela conjunção das diferentes tecnologias de telecomunicação e telemática, em especial, mas não exclusivamente, as mediadas por computador” (GUIMARÃES, 2000, p. 2) e a cibercultura seria um “conjunto de fenômenos sócio-culturais que ocorrem no interior deste espaço ou que estão a ele relacio-

nados” (GUIMARÃES, 2000, p. 3), como estas exposições poderiam compor o ciberespaço e suas apropriações engendram uma cibercultura? Visto que elas se apresentam em espaços tradicionais como museus e galerias.

Arturo Escobar argumenta que o ciberespaço é formado através de uma noção de cibercultura, a qual “englobaria uma série de manifestações contemporâneas, não apenas as relacionadas às CMCs¹¹, mas também as referentes ao relacionamento do homem com a tecnologia, e em especial a biotecnologia, e que considera a noção de tecnosocialidade” (ESCOBAR *apud* GUIMARÃES JR., 2000). Unindo as duas perspectivas penso nas exposições não em sua materialidade, mas na interação e na percepção dos participantes nestas. Apesar das exposições ocuparem um espaço offline, a tecnologia digital é a ferramenta utilizada para a composição das obras e para a interação. Ou seja, a interação dá-se de maneira virtual, ocupando o lócus chamado de ciberespaço. Da mesma forma que estas propiciam um relacionamento do homem com a tecnologia ligados a este contexto sociocultural, ou seja, a cibercultura.

Neste caso, seria necessário lembrar que a internet antes de ser “cultura”, “artifício” ou “invenção”, é um novo ambiente que unifica mundos significativos e morais distintos, onde se joga com novas atualizações o jogo da sociabilidade humana, onde se habita, onde se exercitam novas e velhas habilidades e onde se utilizam novas ferramentas para a consecução destes fins. Torna-se, assim, ocioso reproduzir a pergunta romântica sobre a “natureza”, impondo-se uma reflexão não-dicotômica sobre a existência do ciberespaço como ecossistema e paisagem no qual humano e não-humano, artificial e natural, inventado e convencional, estão relacionados de modo irreversível (LEWGOY, 2009, p. 194-195).

Fazer antropologia sobre fenômenos emergentes da tecnologia digital é fazer uma antropologia do digital.

Isso porque, se concordamos com Callon (2004) e entendemos as tecnologias como capazes de fazer emergir novos grupos e identidades, vemos que qualquer antropologia feita sobre fenômenos que tenham lugar na internet será, em alguma medida, também uma antropologia da internet (LEITÃO, 2012, p. 258).

O questionamento das delimitações do online e do offline são recorrentes em estudos de cibercultura. Guimarães Jr. (2000) defende uma primazia da pesquisa sobre o espaço online, mas que este último sempre deixa transparecer uma série de elementos offline, como faixa etária, o sexo etc. Daniel Miller e Don Slater (2004) optam por um recorte no qual online e offline complementam-se e, dessa forma, além de realizarem etnografia em ambientes online, optaram por observar cybercafés, ou seja, um espaço offline de sociabilidade. Segundo eles, o comportamento online está ligado a um comportamento offline e vice-versa e ambos participam na formação dos grupos e das interações.

Grande parte dos textos antropológicos que discorrem acerca do ciberespaço carrega um preâmbulo semelhante sobre os atentamentos que devem ser tomados na abordagem antropológica do ciberespaço e nos desafios e possibilidades desse contexto. Acredito que a etnografia do ciberespaço carrega muito da etnografia tradicional já consolidada em nossa disciplina atentando para algumas transformações deste contexto como: a imaterialidade do espaço e a agência das ferramentas tecnológicas.

Nossa proposta metodológica, nesse sentido, foi de observar a forma como os usuários se relacionam com as obras de arte na exposição *Emoção Art.Ficial* e como estas obras inte-

ragiam com os usuários. Além disso, interagir com as obras é necessário para entender de que forma as obras foram concebidas e compreender o mecanismo tecnológico e sensível delas.

Quando o *on* e o *off* se encontram

A arte digital ainda ocupa um lugar marginal dentro do nosso imaginário. Pensar sobre uma exposição de arte realizada através das tecnologias digitais remetia-me, automaticamente, a um episódio repetido dos *Jetsons* onde esteiras ou naves espaciais o levam a todos os lugares, onde o robô o serve com um estalar de dedos e todos são esbeltos, lindos e saudáveis. Remete-se a um universo com tecnologia de ponta onde não aparecem fios, cabos e conexões de energia, mas todos os utensílios são dotados de neon, funcionamento automático e a energia nunca se esgota. Um lugar onde todos possuem uma expertise completa para uma interação com os aparatos, onde a tecnologia é acessada de forma igual por todos e o design é homogêneo e arredondado. Luzes cintilantes, aparelhos sem pane ou *bugs* e usuários exímios. Entretanto, minhas impressões foram rompidas ao adentrar em uma exposição de arte digital.

É recorrente o imaginário de estar invadindo um mundo de porcelana ao adentrar um museu ou uma exposição de arte. Tem-se a impressão de ser um estranho no ninho da grandeza das obras. Ademais, a presença somente é tolerada se estiver distante da obra, por um tempo estritamente necessário e nada mais. A obra está lá, eu estou cá, trocamos os olhares necessários e basta. Obviamente faremos mais caretas a ela do que o contrário.

No dia 6 de julho de 2012, participamos da exposição em arte digital. O uso do termo participação está ligado a ideia de interação e não de exposição. O universo de mil luzes se

desfez nos primeiros segundos diante da escuridão dos três andares em que a exposição estava instalada. Pudemos participar da sexta edição da exposição *Emoção Art.Ficial*, a bienal de arte e tecnologia, realizada no Itaú Cultural, na cidade de São Paulo, entre 30 de maio e 29 de julho de 2012. Descrevemos aqui a experiência nesta exposição, dando maior enfoque para as obras que contribuem para o tema de pesquisa.

Com o receio costumeiro de entrada em museus, fomos entrando passo a passo, com receio de desmoronar toda a grandeza da exposição com um esbarrão descuidado ou perder a pose de apreciador por uma gafe cometida ao acaso. Conferimos o alinhamento dos óculos e as cartetas preparadas, peito estufado e adentramos o primeiro andar onde se instalava a primeira parte da exposição. O ambiente era separado por divisórias móveis e dentro de cada cômodo semia-berto estava instalada uma obra. A primeira obra intitulava-se *The Mimetic Starfish*, de Richard Brown. Estabelecemos um ritual de apreciação: primeiramente leríamos a descrição e, depois, para passar a interação posteriormente. Uma tela de LED de fundo preto levava o seguinte texto:

Ilusão e mimetismo são as marcas da instalação de Brown, que desafia o modo como consideramos o que é e o que não é um ser vivente. Uma estrela-do-mar virtual, “treinada” por tecnologia de redes neurais, tem movimentos orgânicos e transmite uma sensação de vitalidade. O trabalho é caracterizado por um tom provocador e, ao mesmo tempo, lúdico. Um exemplo de vida artificial que engloba os conceitos de magia e tecnologia, arte e ciência, filosofia e cognição.

À frente estava instalada uma espécie de mesa. Sobre ela, estava projetada a imagem de uma estrela-do-mar. Ela movia-se pouco, mas não mudava as dimensões. Ao tentar tocá-la em uma das pontas e, como movimento de ação-re-

ação, ela esquivou-se do meu toque automaticamente. A lembrança do sentimento, quando criança, o toque espinhento de estrelas-do-mar nas pernas ao estar na água e a incapacidade da captura surgiram instantaneamente. Ao se posicionar o dedo em uma das extremidades da mesa e, vagarosamente, uma das pontas da estrela aproximava-se. Ao menor movimento, ela se retraía e voltava à posição original. Ao longo do tempo de contemplação, a estrela-do-mar mudava suas cores, dando a impressão da entrada ou da ausência da luz solar projetada em seu corpo e repetia movimentos ondulantes como carregada pelas ondas do mar.



Ilustração 5: *The Mimetic Starfish*. Fonte: divulgação.

A reprodução técnica e, consequentemente, a reprodução digital carregam este estatuto de produção de elementos que se emancipam de seus originais. Além disso, têm a capacidade de “levar a reprodução de situações, onde o próprio original jamais seria encontrado” (BENJAMIN, 2004, p. 7). Interagir com uma estrela-do-mar seria impossível de outra forma que não a reprodução. A reprodução vai além do sentido da cópia da estrela-do-mar, mas cria uma presença. Além disso, a reprodução de uma estrela do mar não altera o estatuto da estrela em si: “Pode ser que as novas condições assim criadas pelas técnicas de reprodução, em paralelo, deixem intacto o conteúdo da obra de arte; mas, de qualquer maneira, desvalorizam seu *hic et nunc*” (BENJAMIN, 2004, p. 7).

Na sala posterior, estava instalada a obra que mais me chamou a atenção, intitulada de *Face*

Music, com autoria de Ken Rinaldo. A obra era um espaço circular com seis braços robóticos instalados no teto, parecendo tentáculos cobertos de cabelos. Ao redor desse espaço havia quatro telões com imagens pouco nítidas. Segundo a descrição, esses braços robóticos são dotados de câmeras em sua extremidade e reconhecem traços do rosto do observador. A partir deles compõem peças musicais que eram executadas durante o contato. Ao se aproximar do primeiro tentáculo, assustamo-nos com seu movimento. A câmera movia-se perpendicularmente ao corpo em busca de um rosto. Ao percorrer o corpo, ruídos eram executados no ambiente. Ao encontrar uma face, era projetado em um dos telões a própria face aumentada a tal ponto em que os poros transformaram-se em pixels e diferenças de cores construídas por *CMYK*. Com a diferença de cores, texturas e tamanhos, o sistema produzia um conjunto de sons baseados na fisionomia facial. Ao adentrarem outros espectadores no ambiente, misturavam-se as canções em díssono.

Apesar de ser programada a executar a mesma nota em determinado contato, a obra é dotada de uma agência perante cada usuário, já que a experiência é única. A subjetividade do interator está presente tanto fisicamente – pelas feições –, quanto pelo estado de espírito, já que sorrindo, por exemplo, o resultado é diferenciado.

A primeira impressão de distância era derubada vagarosamente. Primeiramente, pela ausência de profissionais de segurança observando se a minha aproximação era demasiada para comprometer a integridade da obra. Os monitores, espalhados por cada obra, faziam pouco caso da presença de visitantes e deixavam que permanecesses à vontade. A ausência de placas indicativas de proibições de flash, fotografia ou tocar nas obras também contribuíam para meu sentimento de pertencimento àquele universo.

Sim, a interatividade estava presente. As obras apresentavam pouco interesse na medida em que ninguém interagiu com elas, mas ainda não compartilhávamos com o artista o sentimento de autoria da obra e nem proclamava o pertencimento dela. Talvez esteja ligado a uma noção de resultado palpável que a obra de arte deve apresentar: um quadro finalizado, uma sinfonia, uma escultura, um livro. A arte como processo ainda causava estranhamento, mesmo que carregando todo um desejo de construção interativa.

Na outra sala situada neste andar estava a obra *Slice* de George Lagrady. A instalação era um telão que apresentava a imagem de uma fotografia cortada pela metade e remontada através de um software por trinta minutos, utilizando seis fotografias diferentes. A obra resultava em uma confusão de cores e pequenas imagens que se



Ilustração 6: Face Music. Fonte: divulgação.

misturavam e formavam novos fragmentos res-significados. Em *Slice*, temos a reprodução da reprodução. Ao cortar a fotografia, o software produz uma nova imagem, que é novamente cortada para a produção de outra através da colagem.

O andar inferior mantinha o mesmo ambiente de escuridão e de obras divididas em pequenos cômodos. À direita estava colocada a instalação de *Fala* de Rejane Cantoni e Leonardo Crescenti, a instalação contava com 40 celulares colocados lado a lado e ligados entre si. À frente estava um microfone ligado à obra. Segundo a descrição, o microfone capta sons do ambiente e das falas e os celulares reproduzem visualmente e auditivamente equivalências semânticas.

Em entrevista com os autores, eles definiram suas obras como “áudio-tátil-visuais para questões”. Fala seria uma resposta para o questionamento: “e agora que máquinas podem falar com máquinas, que conversa é essa?”

À esquerda, nesse mesmo andar, estava instalada *iFlux*, de Silvia Laurentiz e Laura Gabriel. Essa obra pareceu-me uma das mais interessantes da exposição. Em uma parede era projeta-

da uma gama de luzes que estava em constante movimento e, no centro, aparecia uma espécie de água-viva que reagia à minha aproximação. Essa obra consiste em uma manifestação de uma série de cálculos baseados nas condições ambientais de onde está instalada a obra.

A condição básica para a execução de obras interativas são os interatores. Em *iFlux*, mais do que pessoas interagindo com o ambiente em que a obra estava instalada, o ambiente em si produzia modificações em seu processo, ou seja, o ambiente também era dotado de agência sobre a obra e sobre os espectadores.

A descrição da instalação era a seguinte:

i-Flux é uma arte sistêmica, interativa e dinâmica, que trabalha com fluxos de informações de diferentes naturezas. O coração do sistema está localizado em uma instalação, que age como o hub central (dispositivo que interliga computadores de uma rede local), concentrando as interações dos fluxos do ambiente em que está abrigado. O sistema evolui por meio de estados locais e do diálogo e translações das informações



Ilustração 7: Obra Fala. Fonte: divulgação.

do lugar em que se encontra (no caso, o prédio do Itaú Cultural), que fornecerá os dados de fluxos para a instalação: redes internas, rede elétrica, rede hidráulica, entradas e saídas de pessoas, diferentes fluxos de informações que movimentam diariamente a vida de um edifício. Cada tipo de dado será representado por um padrão, que será visualizado como uma constante chuva projetada na parede da obra e agirá sobre uma ‘criatura’, uma espécie de regulador do ecossistema.

No dia da visita à exposição, havia poucas pessoas. Nesses dois primeiros andares, foram menos de dez participantes da exposição. Todos davam alguma olhada rápida nas obras e não se detinham demoradamente com o intuito de pensar o funcionamento e explorar suas interatividades. Fotos eram tiradas à vontade e podia andar livremente, falar alto, sem sentir-me constrangido em momento algum. Não notamos nenhum funcionário de segurança na exposição durante minha visita. No dia posterior, fui ao MASP¹² e em cada corredor estavam posicionados, no mínimo, dois seguranças advertindo qualquer aproximação que eles julgassem exagerada e que pudesse comprometer a integridade das obras. A integridade das obras não podia ser comprometida na *Emoção Art.Ficial*.

Perto de cada instalação, havia dois monitores. Eles estavam indiferentes aos poucos transeuntes que circulavam pela exposição. Durante a visita, só uma vez uma pessoa se aproximou de um monitor para pedir esclarecimentos sobre a obra.

Cabe destacar que, nesse andar, havia um computador localizado em uma das extremidades da sala com um questionário elaborado acerca da exposição onde eram apresentadas algumas sensações para que o interator escolhesse dentre elas qual havia sentido.

Por fim, no terceiro andar inferior – a exposição começava no primeiro andar, a segunda parte localizava-se no primeiro subsolo e a

terceira no segundo subsolo – havia três obras. Primeiramente, à direita estava a instalação *Você Não Está Aqui* de Gisele Beiguelman e Fernando Velázquez. A descrição da obra era a seguinte:

Você Não Está Aqui discute a paisagem no tempo da produção de imagens mediadas por dispositivos portáteis, aplicativos de celular, recursos de geolocalização. Propõe uma experiência cinemática para a era do “homem sem a câmera”, na qual o público é convidado a construir cidades (ou reeditar os caminhos percorridos pelos artistas em diferentes lugares) a partir de um banco de dados. A paisagem é visualizada num dispositivo de 360° que acompanha a movimentação dos visitantes, deslocando o “norte” em função das pessoas e desconstruindo a incessante marcação de posicionamento que a cultura dos GPSs tem imposto.

A instalação era um círculo composto por telas em que eram projetadas imagens de cidades e havia três ilhas com tablets instalados em cada uma. Ao caminhar pelo círculo, os projetores moviam-se juntamente e as imagens transformavam-se. Nos tablets estava aberto um software que permitia alterar a localização das imagens projetadas com algumas grandes cidades. Escolhi primeiramente São Paulo e, depois, Curitiba. Além disso, poderia mudar a saturação e a temperatura das cores das imagens projetadas e algumas outras opções que não compreendi exatamente o significado. As fotos mostravam alguns espaços urbanos aleatórios que não eram cartões-postais das cidades escolhidas. Havia a possibilidade de mudar o foco da câmera para sul, norte, leste ou oeste e também para cima e para baixo. A ideia de adentrar o espaço urbano através da interação com o sistema pareceu muito interessante, entretanto, o sistema era de difícil uso e, dessa forma, a exploração da obra ficava um pouco comprometida.

Participar do espaço digital, ou ainda, do relacionamento entre homem e máquina demanda uma expertise específica e um conhecimento prévio. Algumas obras são de fácil acesso ao usuário comum e a interação é de certa forma “leve” – o que acaba acarretando para algumas exposições algumas comparações com parques de diversão (o *FILE*¹³ seria um dos maiores exemplos disso, segundo um de meus informantes, caso os aparatos estejam funcionando, o que nem sempre acontece). Entretanto, para uma experiência de interação mais rica é necessário um saber-fazer específico e que, normalmente, não está ligado a um conhecimento anterior acerca de arte, mas, sim, sobre a tecnologia.

No fundo da sala estava instalado *Exploded View (Commuters)* de Jim Campbell. A obra é um conjunto de pequenas luzes LED não interativa, na qual com acendimento e apagamento delas podia ser vista uma série de imagens em movimento. A instalação é um cubo e mudando de posição a aparição se transformava. Segundo a descrição, a obra questiona qual a quantidade de informação necessária para compreender uma imagem e ao mesmo tempo responde o questionamento.

Por fim, ao lado direito desta e atrás de *Você Não Está Aqui*, estava a instalação mais popular da exposição. A obra intitulada *Think*, criada coletivamente pelo The Interactive Institute, da Suécia, consistia em um computador com um software onde era possível digitar uma frase e uma tela azul com duas partes. Quando o interator se aproxima de uma das telas, surge um balão de pensamento, como o de quadrinhos, com uma frase digitada no computador por algum usuário. A interação era baseada em posar para fotografias. Alguém se aproximava da tela e era fotografado por seus amigos com o seu pensamento desmascarado. Pensamos que esta popularidade está ligada à proposta lúdica da obra e pela facilidade de manuseio e percepção.

Quando a Fita de Möbius encontra a antropologia, a arte e o digital

Neste trabalho, analisamos algumas produções de arte digital, tanto no espaço online quanto offline. Investigamos a ambas de forma complementar. A pesquisa em rede mostrou-me que a rede é um lócus rico para a prática da pesquisa etnográfica no que concerne às sociabilidades e às interações entre usuários. Entretanto, a análise da internet enquanto coisa, ou seja, enquanto biblioteca, museu, espaço de compartilhamento deve ser pensada por outra via.

A pesquisa não acaba aqui, pois serviu de intermédio entre dois universos que não pareciam tão próximos. Partindo do online chegamos ao offline. Ao investigar a produção de arte em rede, descobri um universo em expansão dentro das práticas artísticas e pudemos pensar em um novo campo a ser explorado: o espaço das exposições. Ao realizar a incursão a campo neste meio, refleti acerca de estratégias de entrada em campo no espaço das exposições, abordagens possíveis e novos questionamentos que integram minhas ideias e próximas explorações neste âmbito.

Participar de uma exposição de arte digital e interativa quebra alguns dos conceitos sobre exposições e museus. Aquele ambiente de aparências, caretas, privações típicas de museus não pareceu presente neste espaço. O visitante sente-se livre para percorrer o espaço, tocar, fotografar. A instalação pareceu-me muito bem organizada. Todas as obras pareciam funcionar perfeitamente e a organização quanto a fios e cabos era discreta. O ambiente de luzes exageradas e focos de luzes sobre obras canonizadas não me parece ser o foco de exposições de obra de arte digital. Talvez estejamos com um deslocamento do foco de exposições para o participante e também uma alteração do comportamento de contemplação para um centra-

mento no ato de fotografar para compartilhar em redes sociais. Este formato não coloca a técnica como algo dado e finalizado, mas instiga ao uso e à exploração, sem deixar de lado, é claro, as sensibilidades.

Somente em 2012, ocorreram, pelo menos, três grandes exposições apenas na cidade de São Paulo, voltadas à arte digital ou com uma grande seção direcionada a ela. Destacamos novamente a exposição *Emoção Art.Ficial*, que acontece pela sexta vez; além do *FILE*, em sua décima terceira edição, e a *Mostra SESC de Artes 2012*. Os dois últimos ocorrem anualmente; o primeiro, bi-anualmente; e os dois primeiros são integralmente voltados à arte digital; o último com um grande acervo. Dessa forma, acreditamos na continuidade da pesquisa, já que as práticas artísticas digitais estão em crescimento e, juntamente, uma nova forma de pensar tanto a arte quanto a apropriação das tecnologias digitais.

A Fita de Möbius, a colagem de duas fitas tendo uma delas dobrada ao meio, o objeto que demonstra instabilidade e confusão entre limites é, também, o caractere que representa o infinito. Da confusão de fronteiras e das partes integrantes em tal fita, chega-se a problemas e resoluções sem fim. Pensamos, metaforicamente, que o ponto no qual a antropologia, a arte e o digital encontram-se e confundem-se é na conjunção dos dois elementos da Fita de Möbius.

Notas

1. <http://influenza.etc.br/mapa>
2. Ver Arantes, 2005; Leão, 2005; Santaella, 2004.
3. Sexta edição da Bienal Internacional de Arte e Tecnologia que aconteceu no Itaú Cultural da cidade de São Paulo entre os dias 31 de maio e 29 de julho de 2012. Maiores informações em: <www.emocaoartficial.org.br>
4. Predecessor do Microsoft DOS, sistema operacional baseado em texto anterior ao Microsoft Windows.
5. Abreviação para nova tecnologia, em oposição a velha tecnologia do MS-DOS.
6. Sistema Operacional.
7. Bits. Ou seja, sequências de zero e um, nas quais um indica presença de sinais elétricos e o zero indica ausência.
8. Hipertexto é “um documento em que as operações da estrutura interativa estão misturadas com o texto.” (ROSENBERG, 2002, p. 57). O *hiperlink* é uma conexão entre um elemento em um documento hipertextual, tal como uma palavra, uma frase, um símbolo, uma imagem, e algum diferente elemento no próprio documento, em outro documento, em um arquivo ou em um *script* (Computer dictionary). Infovia é o caminho percorrido através de hiperlinks. O termo carrega uma analogia com uma via física, ou seja, a estrada que percorre para chegar em determinado lugar.
9. *Telerobotic* em tradução livre dos autores.
10. BEIGUELMAN, Giselle. *Link-se - Arte/Mídia/Política/Cibercultura*. São Paulo: Petrópolis, 2005.
11. Comunicação mediada por computador.
12. Museu de Arte de São Paulo Assis Chateaubriand.
13. Festival Internacional de Linguagem Eletrônica.

Referências bibliográficas

- ARANTES, Priscila. *@rte e Mídia: Perspectivas da Estética Digital*. São Paulo: Editora Senac, 2005.
- BECKER, Howard S. Mundos artísticos e tipos sociais, In: VELHO, Gilberto. *Arte e Sociedade: ensaios de sociologia da arte*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, p. 9-26, 1977.
- BEIGUELMAN, Giselle. *Link-se - Arte/Mídia/Política/Cibercultura*. São Paulo: Petrópolis, 2005.
- BENJAMIN, Walter. A Obra de Arte na Era de sua Reprodutibilidade Técnica. IN: _____. *Magia e Técnica, Arte e Cultura: Ensaios Sobre Literatura e História de Cultura*. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- COUCHOT, Edmond. “O Tempo Real nos Dispositivos Artísticos”. In: LEÃO, Lucia (org.) *Interlab: Labirintos do Pensamento Contemporâneo*. São Paulo: Iluminuras, 2002.
- DONATI, Luisa P; PRADO, Gilberto. “Utilizações artísticas de imagens em direto na *world wide web*”. In: PARENTE, André (org.). *Tramas da Rede: novas dimensões filosóficas, estéticas e políticas da comunicação*. Porto Alegre: Sulina, 2010.
- DEVOS, Rafael Victorino; VEDANA, Viviane. “Do audiovisual à hipermídia”. *Antropologia em Primeira Mão*, no. 120, 2010.

- GELL, Alfred. "A tecnologia do Encanto e o Encanto da Tecnologia". In: *Concinnitas*. Rio de Janeiro: ano 6, volume 1, número 8, julho 2005.
- GUIMARÃES Jr., Mário J. L. "*Sociabilidade no ciberespaço: distinção entre plataformas e ambientes*". In: *REUNÃO ANUAL DA SBPC*, 51., 1999, Porto Alegre. Pôster apresentado. Disponível em: <http://www.cfh.ufsc.br/~guima/papers/plat_amb.html>.
- _____. "O ciberespaço como cenário para as ciências sociais". *Ilha: Revista de Antropologia*, Florianópolis, v. 2, n. 1, p. 139-153, 2000.
- _____. "De pés descalços no ciberespaço: tecnologia e cultura no cotidiano de um grupo social *on-line*". In: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 10, n. 21, p. 123-154, jan./jun. 2004
- GEERTZ, Clifford. "A Arte Como um Sistema Cultural". In: _____. *O Saber Local: novos ensaios em Antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- JOHNSON, Steven. *Cultura da Interface: Como o Computador Transforma Nossa Maneira de Criar e Comunicar*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.
- JUNGBLUT, L. "A heterogenia do mundo on-line: algumas reflexões sobre virtualização, comunicação mediada por computador e ciberespaço". In: *Horizontes Antropológicos*, ano 10, n. 21, p. 97-121, jan./jun. 2004, 2004.
- LAGROU, Els. "Antropologia e Arte: uma relação de amor e ódio". In: *Ilha: Revista de Antropologia*. Florianópolis, 2003.
- LATOUR, Bruno. *Reensamblar lo Social: una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial, 2008.
- LEÃO, Lucia. *O Labirinto da Hipermídia. Arquitetura e Navegação no Ciberespaço*. São Paulo: Iluminuras, 2005.
- _____. *O Chip e o Caleidoscópio. Reflexões Sobre as Novas Mídias*. São Paulo: Editora SENAC São Paulo, 2005.
- LEITÃO, Débora K. "Entre primitivos e malhas poligonais: modos de fazer, saber e aprender no mundo virtual Second Life". In: *Horizontes antropológicos*. vol.18, n.38, p. 255-285, 2012.
- LEITÃO, Débora K; GOMES, Laura G. "Machinima and Ethnographic Research in Three-Dimensional Virtual Worlds". In: *Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology*, v. 9, n. 2. Brasília: ABA, 2012. (Disponível em: <<http://www.vibrant.org.br/issues/v9n2/debora-k-leitao-laura-g-gomes-machinima-and-ethnographic-research-in-three-dimensional-virtual-worlds/>>)
- LEWGOY, Bernardo. "A invenção da (ciber)cultura: virtualização, aura e práticas etnográficas pós-tradicionais no ciberespaço". In: *Civitas*. Porto Alegre: v. 9, n. 2, p. 185-196, 2009.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papius, 1997.
- LÉVY, Pierre. *O que é Virtual*. São Paulo. Editora 34, 1997.
- MANOVICH, Lev. *El lenguaje en los Nuevos Medios de Comunicación: la imagen en la era digital*. Buenos Aires: Paidós, 2006
- MARCUS, George E. "Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography". In: *Annual Review of Anthropology*, Vol. 24. p. 95-117, 1995.
- MILLER, Daniel; SLATER, Don. "Etnografia on e off-line: cibercafés em Trinidad". In: *Horizontes Antropológicos*. vol.10, n.21, p. 41-65, 2004.
- SANTAELLA, Lucia. *Corpo e Comunicação. Sintoma da Cultura*. São Paulo: Paulus, 2004.

autores **Marcello da Silva Malgarin Filho**
 Mestrando em Antropologia Social / UFSC
Débora Krischke Leitão
 Doutora em Antropologia Social / UFRGS

Recebido em 12/04/2013
Aceito para publicação em 13/01/2014

O índio e a revolução. Reflexões sobre a antropologia e o indigenismo mexicano (1920-1960)¹

MARIANA DA COSTA AGUIAR PETRONI

Universidade de Campinas, Campinas, São Paulo, Brasil

DOI: 10.11606/issn.2316-9133.v22i22p82-102

resumo Este artigo apresenta, a partir de uma perspectiva crítica que procura compreender e identificar as dimensões constitutivas dos saberes modernos, a revisão das obras de diversos antropólogos e intelectuais que desenvolveram suas atividades durante o período pós-revolucionário, que se estendeu da década de 1920 até a década de 1960 no México, com o intuito de conhecer o desenvolvimento e a construção da antropologia nesse país, explorar as relações entre o Estado e os indígenas, as políticas indigenistas e, os paradigmas antropológicos em voga.

palavras-chave Antropologia mexicana; Revolução Mexicana; Indigenismo; Antropologia aplicada

The Indian and the Revolution. Reflections on Anthropology and Mexican Indigenism (1920-1960).

abstract This paper presents, from a critical perspective that seeks to understand and identify the constitutive dimensions of modern knowledge, review of various works of anthropologists and scholars who have developed their activities during the post-revolutionary period, which lasted from the 1920s until the 1960s in Mexico, in order to meet the development and construction of anthropology in that country, exploring the relations between the State and indigenous peoples, the indigenous policies and the anthropological paradigms in vogue.

keywords Mexican Anthropology; Mexican Revolution; Indigenity; applied anthropology

Introdução

“La antropología en México reúne un conjunto de quehaceres muy diversos y muestra una fascinación por ahondar en todo aquello que configura la identidad nacional, para ello hurga en el pasado e inquiere, con terquedad y astucia, en el presente; asimismo, enriquece nuestro acervo cultural e histórico, se incorpora, en la medida de sus posibilidades, a la solución de los grandes problemas nacionales y se traba en las redes políticas del poder estatal. En fin, también se muestra como testigo privilegiado de la cultura nacional, aunque a su vez es parte de ella.”

Andrés Medina, 1998

No México o período pós-revolucionário – que tem início na década de 1920 – marcou o princípio de uma reorganização social, econômica e política do país. Foi o momento no qual se propôs um projeto de reordenação das relações sociais, a partir do qual se definiria o sujeito coletivo a ser governado, e com isso se recriaria o “ser mexicano”, com o objetivo de formular a ideia de um novo “nós” coletivo. O sociólogo Aníbal Quijano afirma que um Estado-nação é um tipo de sociedade individualizada, por isso, entre seus membros pode ser entendido como uma identidade – no caso aqui analisado, o “ser mexicano”. Ainda segundo o mesmo autor, toda sociedade é

uma estrutura de poder e, é o poder o que articula as formas de existência social dispersas em uma sociedade (QUIJANO, 2000, p. 226).

Nesse contexto de reorganização social, os cientistas sociais mexicanos resumiram suas esperanças em que os ideais revolucionários, através de orientações científicas, conseguiriam influenciar os planos de natureza política no caminho de uma mudança substantiva e qualitativa do país (PORTAL e RAMÍREZ, 1995). Foi o momento no qual “o intelectual fica ao lado do povo, embora não possa identificar-se plenamente com ele, tenta refletir, compreender e dirigi-lo se possível” (VILLORO, 1960, p. 200, tradução nossa).

Esse período, no qual os governantes procuraram organizar os processos e as instituições necessárias para reformular o que seria a nação mexicana moderna, se caracterizou por uma crise intensa, consequência dos sete anos de guerra civil, das divisões entre facções revolucionárias e do enfraquecimento da classe política. Assim, surgiram os problemas relacionados com a consolidação e a definição do Estado caracterizado, essencialmente, tanto pela existência de diversos grupos étnicos e culturais, como por seus profundos contrastes sociais. Diante dessa perspectiva, a educação e a reforma agrária reapareceram como alguns dos problemas que os mexicanos deveriam enfrentar.

Os intelectuais desse período, como promotores de uma crescente fé liberal, desejavam reconstruir o país e se viram como guias do trânsito entre o caos revolucionário e a estabilidade (CAUDILLO, 2000, p. 36). Para tanto, muitos deles lutaram para desfazer o “atraso” típico do passado indígena.

A antropologia, que se consolidava nesse mesmo período, adquiriu um papel fundamental, pois era a ciência que com “maior legitimidade” podia encontrar os meios de conhecimento do “outro” constitutivo dessa realidade diversa. Sob os auspícios da ciência antropológica e dos

ideais revolucionários direcionados para estabelecer uma distribuição mais ampla dos bens que conformavam o patrimônio cultural do país (BONFIL BATALLA, 1990, p.163) o México entrou no mundo moderno.

A reconstrução do contexto no qual se desenvolveu e se construiu a antropologia mexicana é feita, nesse artigo, através de uma perspectiva que procura compreender e identificar as dimensões constitutivas dos saberes modernos, que contribuíram para explicar a noção segundo a qual as características da sociedade chamada moderna são a expressão das tendências espontâneas e naturais do desenvolvimento histórico da sociedade (LANDER, 2000, p.11).

Essa perspectiva afirma que as ciências sociais se basearam nas condições criadas pelo modelo liberal de organização da propriedade, do trabalho e do tempo, quando este adquiriu hegemonia como única forma de vida possível². Nesse contexto, a antropologia se definiu como o campo para o estudo do “outro”, e como um dos meios utilizados pelos Estados nacionais para “analisar e detectar as carências, os atrasos, os freios e impactos perversos que se dão como produto do primitivo e do tradicional (...)” (LANDER, 2000, p. 23, tradução nossa). Assim, a partir da crença na existência de uma forma “natural” de sociedade e do ser humano, outras expressões culturais foram vistas como essenciais ou inferiores e impedidas de serem modernas.

Com o desenvolvimento das ciências sociais se deu um processo de “cientificação” da sociedade liberal, sua objetivação e universalização e, com isso a naturalização da existência das diferenças “inferiorizantes” entre o tradicional e o moderno. As sociedades modernas passaram a ser, então, a representação da ideia de futuro.

A partir dessa caracterização da realidade “tradicional” ou “não moderna” como parte de um processo de transição à modernidade,

nega-se aos outros grupos sociais “toda a possibilidade de lógicas culturais e cosmovisões próprias” (LANDER, 2000, p. 26, tradução nossa), como também a construção de sua realidade a partir de parâmetros próprios.

A modernidade é, então, entendida como uma máquina geradora de alteridades, que em nome da razão e do humanismo, formula a diferenciação e exclui do seu imaginário a ambigüidade e a multiplicidade.

As ciências sociais no âmbito da organização política definida através do Estado-nação moderno se mostraram como a representação cientificamente creditada sobre o modo como funcionava a realidade social, e demonstravam, então, quais eram as leis que regiam a economia, a sociedade, a política e a história.

Nesse contexto, guiado por esses paradigmas, o Estado se responsabilizou pela organização racional da vida humana e, por submeter, dessa maneira, a vida ao controle absoluto do homem. Para tanto,

se necessita a aplicação estrita de “critérios racionais” que permitam ao Estado canalizar os desejos, os interesses e as emoções dos cidadãos em direção à metas definidas pelo próprio Estado. Isso significa que o Estado moderno não adquire somente o monopólio da violência, mas que também a utiliza para “dirigir” racionalmente as atividades dos cidadãos, de acordo com critérios estabelecidos cientificamente de maneira antecipada (CASTRO-GÓMEZ, 2000, p.146, tradução nossa).

A tentativa de criar este equilíbrio coordenado de maneira estatal levou consigo, segundo Santiago Castro-Gómez, o fenômeno denominado “a invenção do outro”. Definido como o modo através do qual determinado número de pessoas se representa mentalmente a outras a partir de dispositivos

de saber-poder, ou seja, a partir de processos de produção material e simbólica (CASTRO-GÓMEZ, 2000, p. 148-149).

Para o mesmo autor, filiado às discussões sobre a “colonialidade do poder”³, o surgimento das ciências sociais é um fenômeno constitutivo dos marcos políticos organizativos do Estado-nação, já que era necessário gerar uma plataforma de observação científica sobre o mundo social que se queria governar. Assim, a reestruturação econômica, a redefinição da legitimidade política, a identificação do caráter e os valores peculiares de cada nação demandavam uma representação endossada cientificamente, para que dessa maneira fosse possível realizar e executar programas governamentais (CASTRO-GÓMEZ, 2000, p.147). Ou seja, a partir da ciência se “ajustava” a vida dos homens ao modelo de produção.

Nesse texto, essa problemática é abordada a partir do projeto de refundação da nação, que é observado no México durante o período pós-revolucionário⁴, e que foi levado a cabo por meio da implementação de instituições e de um discurso hegemônico que normatizou a conduta dos atores sociais e estabeleceu fronteiras entre diferentes indivíduos e grupos, e de maneira particular cumpriu seu papel de gerador de representações sobre o outro, fundando uma imagem única do índio no país.

O objetivo é demonstrar de maneira descritiva como a antropologia desse país está fundada sobre paradigmas eurocêntricos que contribuíram para reforçar a hegemonia cultural, econômica e política do ocidente em detrimento de sua própria herança indígena, e assim contribuir para o debate sobre a construção das ciências sociais e suas implicações sobre a construção da imagem do outro.

Para cumprir os objetivos desse artigo, a periodicização do desenvolvimento da antropologia no México obedece, essencialmente,

os momentos políticos importantes do país, já que busco compreender a expansão do que foi denominado como “antropologia social”, que correspondia a uma estratégia de pesquisa relacionada, estritamente, com as ações do Estado mexicano. Este destaque procura marcar a distinção existente nesse país entre a antropologia desenvolvida nas instituições governamentais e, por exemplo, a linha “etnológica” que guiava as contribuições de outras instâncias que não estavam ligadas diretamente ao desenvolvimento de políticas públicas, acentuando, dessa maneira, as diferenças entre essas duas tradições, procurando demonstrar o caráter e a complexidade da ciência antropológica no México nesse período.

O Incorporacionismo

A necessidade de integrar a população indígena⁵ ao projeto nascente de nação, tanto como um meio de promoção da justiça social, quanto para contribuir com a formação da unidade nacional, levou a antropologia mexicana a se desenvolver através da prática aplicada. Um dos expoentes dessa perspectiva foi o antropólogo Manuel Gamio, “a figura a quem se reconhece a paternidade do indigenismo” (BONFIL BATALLA, 1990, p.170, tradução nossa), que iniciou a prática moderna da antropologia mexicana, e que acreditava que a diferença cultural dos grupos indígenas era um obstáculo para a unidade do país (HEWITT, 1988, p.29).

Nos últimos anos de governo do General Porfirio Díaz antes da Revolução Mexicana, Manuel Gamio era aluno de Franz Boas na Universidade de Columbia. Em 1917, com o fim da guerra civil, Gamio foi designado para ocupar a Direção de Antropologia da Secretaria de Agricultura de seu país, ele unia sua formação etnográfica à interpretação liberal

do desenvolvimento humano, integrando uma síntese teórica mais próxima ao evolucionismo unilinear das escolas anteriores a Boas (HEWITT, 1988, p. 28).

Para Gamio as transformações invocadas desde os ideais revolucionários eram uma das tarefas a serem realizadas pelo trabalho antropológico que, através do conhecimento da população indígena, seria responsável por formular ações de melhoria social e contribuir para a reconstrução da nação mexicana. Para o antropólogo as diferenças que marcavam as culturas indígenas no país eram um obstáculo para a modernização e o desenvolvimento, e representavam uma degeneração dos costumes existentes antes da chegada dos espanhóis. O objetivo central do trabalho etnográfico e da prática antropológica seria, então, entender a diversidade cultural do país e com isso acelerar seu desaparecimento. Assim, o antropólogo entendia a desapareição do índio como sua incorporação, que se daria através dos programas de modernização rural adaptados às condições reais e específicas de cada grupo.

Gamio, e sua equipe, capacitados para estudar o “folclore”, e presos num impetuoso etnocentrismo de uma revolução que prometia apagar todas as injustiças por meio da criação de um México “moderno”, culpavam as “cosmovisões folclóricas” e a exclusão do sistema socioeconômico nacional pelo “atraso” dos povos indígenas (HEWITT, 1988, p. 29-30).

O antropólogo, através da Direção de Antropologia, propôs desenvolver um programa de pesquisa denominado “integral”, com o qual procurou realizar um trabalho conjunto entre as diferentes ciências sociais e, com alcance nacional. A partir dessa perspectiva realizou um estudo no Vale de Teotihuacán⁷ com o objetivo de impulsionar o desenvolvimento regional e incorporar sua população à civilização. O plano de Gamio era utilizar

técnicas antropológicas e arqueológicas para reconstruir as famosas pirâmides de Teotihuacán e ao mesmo tempo realizar pesquisas sobre a cultura dos habitantes da região e iniciar programas para a melhoria de suas condições de vida.

O diagnóstico – *La población del Valle de Teotihuacan* – produzido a partir desse projeto sobre a população rural do Vale de Teotihuacán foi publicado em 1922, e descreve a população local a partir de qualificativos negativos, tais como antiestéticos, anti-higiênicos, insalubres e degenerados.

O antropólogo Andrés Medina, ao caracterizar o desenvolvimento da antropologia mexicana, distingue duas grandes tendências: uma, a chamada historicista, definida como: a que desenvolve e enriquece as temáticas em torno ao patrimônio histórico; e a outra, a sociológica que se refere ao desenvolvimento de respostas aos problemas sociais e econômicos que enfrenta a população mexicana (1998, p. 54). É a partir dessa segunda perspectiva, como afirma o mesmo autor, que se define a “questão indígena” mexicana⁸ e se reconhece os “grandes problemas nacionais”. Esta linha de ação, evidentemente política, encontra no discurso da Revolução Mexicana seu terreno de maior fertilidade, e Gamio, como intelectual da revolução, contribuiu com “uma orientação aos problemas da nação” (Medina, 1998, p.55, tradução nossa), tal como a análise da situação econômica e política do país, a proposta de reforma agrária, a busca pelas origens nacionais, a recuperação da tradição mexicana e a obtenção da mestiçagem.

A partir da perspectiva que vinculava a ciência com a formulação de soluções para os problemas sociais, Gamio transformou a antropologia em um instrumento dirigido para a melhora das condições sociais e políticas da população indígena.

O indigenismo fundado por Manuel Gamio, a partir de seu trabalho em Teotihuacán, retomou o conceito de raça utilizado pelos pesquisadores nas décadas anteriores e integrou o conceito de cultura “definido pela antropologia como a soma global das crenças e práticas de um grupo humano” (WARMAN, 1981, p.526, tradução nossa). A definição do índio pela somatória de características isoladas incluindo a raça foi a base da convicção de Gamio de que os grupos indígenas mexicanos eram culturalmente diferentes e, portanto, era necessário realizar uma investigação específica sobre cada grupo antes que se pudesse formular as políticas necessárias para solucionar os problemas de pobreza e marginalidade dessas populações. Ele entendia os indígenas como um grupo social que por suas características especiais necessitava uma atenção diferenciada para sua transformação e incorporação à nação.

O pensamento indigenista de Manuel Gamio colocou ênfase no problema que para ele era central no México — a heterogeneidade racial, cultural, lingüística e econômica do país — que devia ser solucionado através da incorporação das culturas indígenas à identidade e cultura nacional (RUIZ, 2003, p.121). Seu pensamento se baseou, principalmente, no evolucionismo unilinear sobre o qual fundou sua tese incorporacionista, caracterizada por uma ação múltipla, gradual, educativa e não coercitiva, que tinha como objetivo o desaparecimento dos grupos indígenas. Segundo essa perspectiva, os índios eram “matéria inerte, objeto de infinita manipulação conforme os ditados superiores, nunca se pensou que pudessem ter um programa próprio e diferente do Estado” (WARMAN, 1981, p.526, tradução nossa).

Concomitantemente (1920-1924), durante o período que corresponde ao governo de Ál-

varo Obregón, o ministro da educação pública, José Vasconcelos desenvolveu um projeto que tinha a função de diminuir os altos índices de analfabetismo que assolavam o país. O ministro entendia que o país necessitava “vencer o analfabetismo, escolarizar o campo, integrar as comunidades indígenas, desenvolver o ensino técnico e profissional para ‘ingressar na modernidade (...)’” (MOTTA, 2010, p.19).

José Vasconcelos era advogado, sua atuação não envolveu o desenvolvimento da ciência antropológica mexicana, porém, sua política educativa estava diretamente direcionada aos povos indígenas desse país. O ministro, partindo da perspectiva civilização X barbárie, acreditava que a educação era meio através do qual a população poderia superar seus problemas históricos. Posteriormente, já fora da Secretaria de Educação Pública mexicana, José Vasconcelos escreveu *La Raza Cósmica*, publicado em 1925, que teve grande repercussão entre a intelectualidade mexicana. Sua obra acompanha uma série de propostas e visões existentes entre os intelectuais mexicanos, no século XX, sobre o “ser mexicano”. A historiadora Romilda Motta afirma que estes debates, inclusive o apresentado por Manuel Gamio e o proposto por José Vasconcelos, faziam eco em uma noção básica: a de que “o mestiço era o fator dinâmico da sociedade mexicana e fonte histórica da nacionalidade” (MOTTA, 2010, p. 60).

Vasconcelos defendia a mistura das raças como o meio de se construir a identidade mexicana, e não somente, por meio da bandeira da “raça cósmica” o autor defendia a miscigenação como meio de integração da América Latina, dando ao mestiço um lugar de predomínio na história universal.

As contribuições de José Vasconcelos, ao debate sobre a “questão indígena” no México, foram, posteriormente, o marco para o desenvolvimento de políticas indi-

genistas por intelectuais que acreditavam, diferentemente de Manuel Gamio, que as políticas de educação e modernização rural deveriam ser desenvolvidas de maneira equivalente tanto em regiões mestiças quanto em regiões indígenas.

Um desses intelectuais era Moisés Sáez, que estabeleceu, durante os anos de 1924-1928, como tarefa da antropologia mexicana, a realização de uma campanha educativa, que também se caracterizou como uma ação indigenista integral, que não apenas cobria todos os aspectos da vida das comunidades indígenas, mas também comprometia as “subdisciplinas” antropológicas, já que o estudo realizado por elas, desde a concepção de Sáez, poderiam contribuir para a resolução da “questão indígena”.

Como subsecretário de Educação Pública, o filósofo Moisés Sáez era encarregado do programa de desenvolvimento das comunidades rurais. Ele procurou, através da educação, solucionar os problemas mais urgentes das populações rurais, e para tanto converteu as escolas rurais de todas as comunidades em laboratórios de experimentos de transformações socioeconômicas, baseado na hipótese de que o isolamento cultural e material dessas comunidades eram as razões do “atraso” existente no campo mexicano.

Suas tentativas de incorporação da população rural do país à sociedade nacional tiveram pouca aceitação entre a população indígena, que tinha um elevado índice de monolinguismo associado à ocupação das crianças no trabalho rural – o que impedia sua presença nas salas de aula (POZAS *apud* MEDINA, 1998, p.129).

Em 1932, a estada de Moisés Sáenz, durante seis semanas, na cidade de Carapan, localizada no estado de Michoacán, entre os indígenas P’urhépechas, determinou o abandono da perspectiva que dava ênfase total na educação. Em

Carapan, Sáenz observou o rechaço total à transformação cultural induzida. O fracasso o levou a propor a criação de um Departamento de Assuntos Indígenas que coordenaria os esforços de todos os órgãos governamentais que trabalhariam em zonas indígenas. O projeto estabeleceu as bases gerais da política indigenista, na década de 1930, durante o governo de Lázaro Cárdenas, que se baseou na defesa da noção de pluralidade cultural e no rechaço a incorporação total como meta, por isso o projeto de Sáez é considerado o precursor do indigenismo anti-incorporacionista.

Este indigenismo baseado, essencialmente, na prática para o desenvolvimento obteve o apoio de um número crescente de antropólogos mexicanos e norte-americanos pela sua defesa do pluralismo cultural (HEWITT, 1988, p.39).

Durante o período antes mencionado, antropólogos americanos desenvolviam diferentes estudos no México com o objetivo de conhecer a índole e a extensão das regiões indígenas do país. Essa proposta que tinha sido formulada anteriormente por Manuel Gamio, surgiu a partir da tendência das antropologias americanas e europeias de buscar definir “zonas culturais”, que constituiriam o acervo empírico dos estudos então desenvolvidos (HEWITT, 1988, p. 39).

Estas pesquisas foram realizadas durante as décadas de 1920 e 1930. Especialistas mexicanos e americanos⁹ percorreram o campo mexicano encontrando e registrando grupos que, muitas vezes, continuavam falando idiomas indígenas, porém apresentavam características culturais consideradas europeias, como a religião católica e o uso do arado. Estes grupos se situavam, desde a perspectiva desses antropólogos, entre a tradição e a modernidade e, tinham um estilo de vida que Gamio já tinha observado em Teotihuacán em 1918, e havia denominado como “degenerado”.

Foi o antropólogo norte-americano Robert Redfield que desenvolveu um marco conceitual para o estudo da cultura “degenerada”, conhecida em sua obra como “folk”¹⁰. A partir dessa obra os antropólogos mexicanos ganharam o direito de estudar as comunidades caracterizadas como “folk”, definidas como aquelas que não estavam totalmente isoladas da modernidade, mas mantinham um modo de vida particular, diferenciado da vida urbana. A obra de Redfield também promoveu uma nova maneira de entender a cultura, baseada no paradigma funcionalista, que afirmava que a cultura estava formada por partes que compunham um todo coerente e uniforme. A partir dessa perspectiva a tarefa da antropologia mexicana se centralizou no desenvolvimento dos “estudos de comunidade”, a partir dos quais os autores procuraram marcar a funcionalidade dos elementos que conformavam as estruturas culturais das localidades estudadas, com o objetivo de compreender a realidade da vida indígena no México.

Ainda que muitos “estudos de comunidade” fossem realizados para entender a vida contemporânea de comunidades únicas, os estudos desenvolvidos por Redfield sobre as comunidades “folk” procuravam compreender o processo de mudança sociocultural, ou a reação dos indígenas ao contato com outras culturas, processo completo de adaptação entre uma ou ambas as culturas, que foi denominado “aculturação” (REDFIELD *et alli*, 1936).

Ao destacar elementos da cultura contemporânea indígena que tinham evidente origem europeia e mostrar a maneira como haviam sido adaptados à vida tradicional, Redfield resumiu as mudanças que ocorriam no campo mexicano em três aspectos gerais: individualização, secularização e desorganização; o que implicava, desde os termos funcionalistas, que as partes do todo deixavam de se articular entre si e começavam a entrar em conflito. A análise do *con-*

tinuum “folk-urbano” nas comunidades rurais mexicanas se colocou como um diagnóstico das transformações culturais que sofriam estas populações a partir do contato com a urbanidade, ou melhor, com a modernidade.

O marco institucional que se construiu no México durante as décadas de 1920 e 1930 marcou a prática profissional através da antropologia aplicada em torno dos paradigmas apresentados, entre outros, por R. Redfield e Manuel Gamio, cada um desde uma perspectiva particular. Por um lado, para Manuel Gamio, a cultura de qualquer grupo poderia ser decomposta em características positivas e negativas, das quais as positivas seriam preservadas através de políticas públicas, e as negativas seriam extirpadas pela ação indigenista (GAMIO, 1942). Por outro lado, para o grupo formado entre eles por R. Redfield e pelo antropólogo mexicano Villa Rojas, a cultura era um todo complexo, e a modificação de qualquer uma de suas partes implicava profundas alterações em todo o resto. Dessa maneira, se entendia a antropologia aplicada como um meio através do qual se poderiam facilitar as transformações culturais, por meio de operações defensivas da cultura local (HEWITT, 1988, p.50-52).

Estas primeiras décadas que seguiram à Revolução Mexicana se caracterizaram pela crença no ideal liberal do progresso através da modernização. Tentou-se formular uma nova síntese da história do país, com uma ênfase maior na valorização das contribuições da população indígena, para tanto se procurou incorporar à cultura indígena os valores ocidentais modernos por meio da transformação cultural. Estas ideias definiram a fundação das instituições governamentais que desde a defesa dos ideais revolucionários formularam políticas públicas, principalmente educativas, de incorporação do que era entendido como “a pedra no caminho” à modernidade – o ín-

dio. A aceitação do índio, portanto, passava necessariamente por sua redenção através da educação. Gamio e Sáenz, como importantes personagens desse período, desde suas perspectivas, percebiam o indígena como alguém que devia ser incorporado, e dar a ele a oportunidade de ser parte dessa nação, fundada sobre as bases da igualdade revolucionária e da modernidade, era o único futuro possível.

A oficialização do indigenismo

Passamos, então, à década de 1930, no México, que se caracterizou por um ambiente político de constantes dificuldades e disputas políticas e sociais.

Chegava ao poder o General Lázaro Cárdenas, que governou o México de 1934 a 1940, e se deparou com as necessidades de um país essencialmente agrícola frente à realidade modernizante e industrializante que imperava nesse período no mundo ocidental. Seu governo procurou, então, transformar tudo o que não havia sido transformado desde 1917. Com esse objetivo, Cárdenas criou, em 1933, a Confederação de Trabalhadores e Camponeses do México, como uma nova força política dos trabalhadores, com o objetivo de melhorar as condições sociais dos trabalhadores, e pela mesma razão, permitiu greves, fortaleceu a autonomia sindical, procurou meios de aumento salarial, além de organizar o Comitê Nacional de Defesa do Proletariado (PORTAL e RAMÍREZ, 1995, p.106). Por outro lado, em 1936, fundou a Universidade Trabalhadora, dedicada ao estudo da doutrina socialista, dos problemas sociais, dos aspectos do capitalismo e da realidade social mexicana. A universidade foi estabelecida com a intenção de que se erguera como exemplo da força das tendências socialistas, que surgiam à luz da revolução e se manifestavam na criação de

instituições de ensino e pesquisa ligadas ao Estado (LAMEIRAS, 1979).

Por outro lado, a burguesia se encontrava extremamente debilitada pelo processo revolucionário, pelo que foi necessário reformular o processo de acumulação do capital através de uma transformação das relações entre as classes sociais. Essa mudança foi assumida por Cárdenas a partir da concepção do Estado como o principal promotor do desenvolvimento, e como meio para a reorganização dos diferentes setores da sociedade. Surgiram, então, organismos de classe como a Confederação Nacional Camponesa e a Central de Trabalhadores do México.

No campo, o governo de Lázaro Cárdenas procurou implementar reformas para a justiça e o desenvolvimento, com a pretensão de reparar os abusos cometidos pelos fazendeiros e contribuir para a superação da miséria e da privação que afligia aos camponeses, melhorando suas condições de vida (WARMAN, 2001, p. 64). Ao mesmo tempo, tratou de proteger a atividade agropecuária exercida por particulares, que geravam empregos e aportavam divisas indispensáveis para a reconstrução do país. Através dessa política de duas mãos, caracterizada pelo sociólogo Arturo Warman como realista, o governo de Cárdenas seguiu dois eixos importantes em sua política agrária: a distribuição de terras, sustentada no Artigo 27 da Constituição mexicana de 1917; e a consolidação econômica do *ejido*¹¹ a partir do que o presidente denominou como Reforma Agrária Integral (LAMEIRAS, 1979, p.197). O plano econômico de Cárdenas procurou criar uma agricultura moderna, capaz de produzir suficiente capital para permitir o desenvolvimento industrial do país, mas também buscou estabelecer um mercado interno e o desenvolvimento regional da agropecuária.

Com as portas abertas para a modernização e com as modificações nas políticas aplicadas desde o âmbito federal, o governo passou a conceber a “questão indígena” desde as premissas do desenvolvimento econômico. Sua posição diante do indígena pode ser caracterizada como a mesma que teve diante da classe trabalhadora. Ignorava, portanto, as diferenças culturais existentes entre os diferentes grupos étnicos existentes no país. Porém, foram desenhadas políticas e ações específicas para esse setor, similares as que haviam sido colocadas em prática para os setores de camponeses e de trabalhadores.

A política indigenista desse período se caracterizou, fundamentalmente, pela ênfase na necessidade de integração desse setor da sociedade às tarefas de reconstrução da nação através da aceitação dos programas educativos e ideológicos do governo, assim como, por meio da criação de instituições e mecanismos governamentais que colocavam os indígenas nas estruturas corporativas do Estado. É importante destacar que nesse período a população indígena tinha um grande peso demográfico, além de um peso histórico transcendental para a imagem institucional nacionalista (ADAME, 2001, p. 42).

O Presidente Cárdenas entendia que:

deve se reconhecer ao indígena direitos de homem, de cidadão e de trabalhador, porque é membro de comunidades ativas, como indivíduo de uma classe social que participa na tarefa coletiva da produção. É o índio agricultor e artesão, trabalhador que perpetua as manifestações da arte primitiva na sua cerâmica, nas suas belas criações ornamentais e em suas construções maravilhosas; ele projetou o caminho por onde, há séculos, circula a vida comercial das regiões e conservou seus sistemas de trabalho, enquanto pode se adaptar às necessidades

da grande indústria moderna (CÁRDENAS, [1940] 1976, p. 136, tradução nossa).

A partir dessas premissas, em 1936, foi fundado o Departamento Autônomo de Assuntos Indígenas, com a função de estudar os problemas fundamentais das “raças aborígenes”, com o objetivo de propor ao poder executivo as providências e preparativos que deveriam tomar as diversas dependências do poder público para conseguir que a ação do governo redundara a favor dos indígenas. O antropólogo e indigenista mexicano Gonzalo Aguirre Beltrán afirma que esse departamento tinha o dever de mobilizar os grupos indígenas e conscientizá-los sobre seus direitos sobre a terra, sua dignidade e o direito de ter acesso ao poder promovido a partir do movimento revolucionário (1988, p.12).

Ainda no governo Lázaro Cárdenas, em 1937, foi fundado o Instituto Politécnico Nacional (IPN), que buscava a preparação de profissionais de tipo liberal e tinha como programa essencial o ensino das técnicas necessárias para a realização de diferentes programas governamentais. Nesse mesmo ano surgiu a Sociedade Mexicana de Antropologia e se estabeleceu no país o Instituto Linguístico de Verão. O IPN representava a institucionalização da antropologia no país e a maneira pela qual era entendida. Vinculada a um centro de ensino que formava profissionais para a ação pública, a antropologia se desenvolveu não apenas, mas principalmente, como uma ciência de Estado e para o Estado. De maneira diferente à Universidade Nacional que oferecia cursos de antropologia cultural, e posteriormente ao Instituto Nacional de Antropologia e História (INAH), que se encarregou dos cursos de arqueologia e etnografia, o IPN capacitava técnicos para intervirem no processo de produção e para impulsionar a economia do país.

No quadro do sistema hegemônico que o cardenismo projetava construir (...) os técnicos estavam destinados a desempenhar um papel fundamental, que equivalia pelo seu significado político ao que desempenhavam os professores nas áreas rurais. Técnicos e professores seriam os “intelectuais orgânicos” do Estado e que garantiam a comunicação e a ponte orgânica entre a burocracia política e as massas camponesas e trabalhadoras do país. Mas, além disso, *os técnicos seriam indispensáveis para a gestão e o início do aparo industrial que estava em processo de construção, principalmente no impulso dos setores industriais nacionalizados*” (GUEVARA apud MEDINA, 1998, p.42, tradução nossa, grifo nosso).

Em 1939, foi criado o Instituto Nacional de Antropologia e História (INAH) com Alfonso Caso – arqueólogo ligado à escola de Redfield – como seu primeiro diretor. Este organismo era responsável pela exploração arqueológica, a vigilância e a manutenção dos bens históricos monumentais, a investigação científica nos campos da arqueologia, da história do México, da antropologia e da etnografia (LAMEIRAS, 1979, p.146).

Tanto o Departamento Autônomo de Assuntos Indígenas como o INAH marcaram de maneira específica o desenvolvimento da antropologia mexicana. Por um lado, o Departamento determinou o desenvolvimento de uma “antropologia prática”, cuja função principal era aplicar políticas concretas sobre as comunidades indígenas a partir do conhecimento geral sobre elas, por outro lado o INAH marcou o desenvolvimento de uma antropologia acadêmica, que se dedicou ao estudo “em profundidade” dos indígenas.

Em 1938, com a fundação da Escola Nacional de Antropologia e História (ENAH) se formalizou, ao mesmo tempo em que profis-

sionalizou o trabalho do antropólogo com o perfil de pesquisador, que expressava seu compromisso atuando entre as massas necessitadas e o Estado revolucionário. Diferenciavam-se assim dois paradigmas de ação da antropologia mexicana, por um lado, aquela ligada diretamente ao desenvolvimento de políticas públicas que seguiam as diretrizes do Estado, por meio do indigenismo, e por outro, ainda desde uma perspectiva revolucionária, aquela que desenvolvia pesquisas acadêmicas sem o objetivo de incidência direta sobre as populações indígenas do país.

Em 1940, no Congresso Indigenista Interamericano realizado em Pátzcuaro-Michoacán, foram sintetizadas as bases e a prática realizadas nas últimas duas décadas em matéria de educação e promoção econômica das comunidades indígenas, ao mesmo tempo em que se institucionalizaram o indigenismo e o ensino da antropologia. Como parte desse esforço foi criado o Instituto Indigenista Interamericano (III), com sede na Cidade do México, cujo primeiro diretor foi Manuel Gamio. O III se constituiu como um conselho no qual estavam representados todos os estados membros. O grande objetivo era forjar vínculos entre aqueles que estavam interessados na “questão indígena”, de modo que se pudessem manter programas para elevar o nível de vida das zonas indígenas no continente (HEWITT, 1988, p.51). A partir desse organismo foi criado, em 1948, o Instituto Nacional Indigenista (INI), dirigido por Alfonso Caso.

A ação indigenista nascia então, segundo afirma um de seus principais personagens, como: “uma atitude e uma política e a tradução de ambas em ações concretas” (CASO, 1978, p.79, tradução nossa). Como atitude, o indigenismo consistia em proteger as comunidades indígenas e dar a essas populações um caráter de igualdade frente às comunidades mestiças que conforma-

vam as massas da população mexicana; como política, o indigenismo se convertia em um conjunto de ações governamentais legislativas e administrativas, que tinham como objetivo principal a integração da população indígena à vida econômica, social e política do país. Estas ações se traduziam em uma “aculturação planificada”, entendida como a transformação ideológica que correspondia a um estado cultural específico.

Através do apoio à formação das instituições indigenistas mais importantes no México, Lázaro Cárdenas passou a ser reconhecido como o primeiro presidente indigenista do país (MEDINA, 1988, p. 723), o que produziu e favoreceu uma relação sólida entre a política, a pesquisa antropológica e a configuração do patrimônio histórico da nação mexicana¹². Muitas das medidas tomadas durante seu governo ajudaram a melhorar as condições sociais e econômicas da vida indígena, porém, é importante mencionar que na maioria das vezes essas mediadas implicaram a transformação de características culturais dessa população¹³, já que as políticas indigenistas percebiam ao índio como um camponês com necessidades econômicas, ou seja, como mais uma classe empobrecida do país (ADAME, 2001; PORTAL e RAMÍREZ, 1995).

O indigenismo mexicano, nesse período, estava, ainda, ligado a uma classe intelectual que adotou medidas progressistas e nacionalistas como meio de resposta às demandas populares revolucionárias, sujeitando, portanto, a prática da antropologia no México aos interesses políticos administrativos do governo.

A ideia de que as raízes dos problemas de subsistência da população camponesa mexicana tinham sua origem nas relações econômicas injustas e no sistema de crença indígena, e que as culturas locais deveriam ser respeitadas e conservadas eram os elementos básicos da obra de Vicente Lombardo Toledano, figura chave

do governo Lázaro Cárdenas, e do antropólogo Miguel Othón de Mendizábal, que entendia a reforma agrária cardenista como adequada para o momento mexicano. Ambos os personagens representavam a política reformadora e reformista da pequena burguesia mexicana “cardenizada”, ou seja, radicalizada e deslumbrada pela obra agrarista colossal, pelas ações nacionalistas e anti-imperialistas do governo (ADAME, 2001, p.65).

O antropólogo Miguel Othón de Mendizábal contribuiu de maneira fundamental com o governo cardenista, já que teve uma participação valiosa junto aos projetos desse período. Ele acreditava que o problema central do indígena era seu isolamento geográfico, o que gerava como consequência a falta de vínculos econômicos, seu distanciamento social e, por último, seu atraso cultural. A solução apontada era, então, a educação adequada às suas características culturais.

Tanto Othón de Mendizábal como Lombardo Toledano se apoiavam sobre a teoria marxista para analisar os elementos estruturais da miséria das comunidades indígenas. Mendizábal é reconhecido por sua contribuição à configuração de uma tradição marxista nos estudos antropológicos, devido à importância que outorgava às determinações econômicas e políticas, e ao estudo das classes sociais.

Por outro lado, Lombardo Toledano representou o esforço de nacionalizar a interpretação marxista da questão indígena (MEDINA, 1988, p.189) e com isso abriu novas alternativas para tal questão. Ele propôs a redefinição dos limites estatais e municipais para que cada grupo étnico coincidissem com uma unidade político-administrativa, como um meio de reforçar a coesão interna das comunidades frente às pressões exteriores, o que também permitia a integração da autoridade local a uma hierarquia política regional e nacional.

Políticas como a mencionada anteriormente eram efetuadas pelo Departamento Autônomo de Assuntos Indígenas, que tinha o objetivo de promover o desenvolvimento econômico do campo – o que incluía a reforma agrária e a educação rural. Foi também através desse departamento que diversas comunidades foram convocadas a participar em congressos indígenas e a se incorporar ao processo político nacional.

A posição de Lombardo Toledano reforçava a importância da organização política dos grupos indígenas, e a manutenção da identidade étnica como elementos positivos na transformação econômica da população indígena mexicana. Sua posição constituía uma terceira via sobre o tema da incorporação que se desenvolveu no México durante as décadas de 1920 e 1930. Por um lado, como já mencionado anteriormente, Manuel Gamio defendia a integração socioeconômica e cultural quase integral das populações indígenas, por outro Sáez defendia um “isolamento rural”, já Toledano defendia o rápido desenvolvimento econômico do campo ao mesmo tempo em que lutava pelo pluralismo cultural.

O período cardenista marca a institucionalização da antropologia no México que foi utilizada, com relação à população indígena, como um meio através do qual se procurou impulsionar, desde distintas perspectivas teóricas, este grupo em direção à modernização de uma nação que reformulava seus parâmetros, valores e ideologias. Esta oficialização dos estudos sobre o “outro” conformaram a imagem do índio através do discurso oficial e das políticas públicas que percebiam essa população como parte do problema econômico do país, como o grupo mais atrasado da sociedade que deveria ser integrado para participar do desenvolvimento nacional por meio das transformações culturais.

As décadas posteriores: o desenvolvimentismo

O primeiro Congresso Indigenista Interamericano, realizado em abril de 1940 na cidade de Pátzcuaro, no estado de Michoacán, marcou, como afirma o sociólogo Arturo Warman (1981), a superação do determinismo racista como meio de definição do índio, para dar importância a outros aspectos como a língua, a vestimenta, os costumes, algumas instituições e formas de organização social, e ainda deu início a uma nova era do indigenismo mexicano, e a culminação da etapa iniciada pelos governos revolucionários.

O presidente Cárdenas havia deixado um México pacificado (PORTAL E RAMÍREZ, 1995, p.117), porém, a partir do período presidencial de Ávila Camacho (1940-1946), o modelo cardenista sofreu profundas alterações dada as condições econômicas ditadas pela Segunda Guerra Mundial e pelas transformações ocorridas na política nacional, que favoreciam as estratégias econômicas norte-americanas e que afetavam, também, a política indigenista.

Durante este período o campo se abriu para novos planos de desenvolvimento regional e passou a se caracterizar pela abertura de novas zonas de irrigação. Esses projetos de melhoria das zonas agrícolas, ao lado da chamada Revolução Verde¹⁴, significaram o aumento da produtividade agrícola e a inserção do campo mexicano no modelo capitalista de produção (PORTAL e RAMÍREZ, 1995, p.118), ao mesmo tempo em que ampliou as diferenças econômicas, principalmente entre os grandes produtores que tinham acesso aos apoios governamentais e os pequenos agricultores que produziam para o comércio local e para o autoconsumo.

Até a década de 1970, os governos seguiram o modelo “desenvolvimentista” que

concebia o incremento industrial e urbano como um meio para beneficiar as classes trabalhadoras. Este esquema que inicialmente era a base para o desenvolvimento se converteu, posteriormente, no eixo da dinâmica de crescimento do país.

O período que se estende da década de 1940 até o final da década de 1960 pode ser caracterizado pela procura da diluição do índio. O interesse governamental, durante esses anos, se centralizou no desenvolvimento regional, o que resultou no aumento de um processo de industrialização através do qual se tentou extinguir a “questão indígena”. Neste marco, as populações indígenas passaram a ser identificadas a partir do conceito de “marginalidade” proposto, desde a década de 1950, pela Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe.

O contexto de integração das zonas rurais a novos esquemas socioeconômicos e políticos adequados ao desenvolvimento dos estados nacionais em vias de modernização se refletiram, durante a década de 1950, num giro dos enfoques antropológicos que começaram a perceber não tanto o que separava as populações indígenas dos sistemas socioeconômicos mais amplos, mas a integração e dominação deste sistema sobre essas comunidades (HEWITT, 1988, p.71).

Esse novo contexto político e econômico obrigou as ciências humanas a realizarem uma revisão paradigmática, o que implicou na incorporação ao modelo funcionalista de novos mecanismos de análise e reflexão. Esta revisão se apresentou como uma solução para o indigenismo mexicano, que até então era obrigado a trabalhar na fronteira da inteiração entre a população indígena e não indígena do país, e para quem a teoria funcionalista e culturalista não proporcionava uma definição convincente de “indianidade”, como tampouco explicava

porque as diferenças culturais eram tão marcadas no campo mexicano (HEWITT, 1988, p. 72). A resposta a essas perguntas eram necessárias para que a prática da antropologia aplicada pudesse oferecer algo além de contribuições superficiais à integração do índio à nação.

Assim, o indigenismo mexicano elaborou uma nova forma de entender as culturas locais procurando dar maior atenção às causas do conflito entre os habitantes indígenas dos assentamentos rurais isolados e os grupos vizinhos urbanos.

O indigenismo desde seu princípio, com as contribuições de Manuel Gamio, se caracterizou pelo interesse em delimitar zonas culturais, assim, o funcionalismo, desde sua procura por restringir sua observação antropológica no âmbito de uma comunidade local isolada, nunca definiu a ação indigenista, que encontrou no culturalismo seu marco teórico global. Assim, a aculturação foi o objetivo central das ações planejadas desde o Instituto Nacional Indigenista, que buscavam que os indígenas adquirissem uma cultura “mais útil” acelerando a evolução da comunidade, o que a levaria a se transformar em uma comunidade camponesa mexicana. Nesse novo contexto, se buscava a construção de um marco teórico que explicasse a relação entre os habitantes indígenas e não indígenas que viviam numa estreita região geográfica.

Como nota Cynthia Hewitt em sua revisão sobre a interpretação antropológica do México rural, os primeiros passos para abordar essa problemática foram dados por “um destacado europeu, funcionalista e conservador, que especificamente separava seu enfoque do da Escola de Chicago, numa estranha colaboração com um jovem e radical indigenista que manteria vínculos profissionais duradouros precisamente com Chicago” (1988, p.74, tradução nossa).

Esse destacado europeu, o antropólogo B. Malinowski, chegou ao México em 1940, atraído pelo trabalho de Manuel Gamio, e para estudar as mudanças que a organização dos mercados do estado Oaxaca, localizado no sul do México, tinham sofrido com o domínio externo¹⁵.

Os sistemas de mercados, da região do Vale Central do estado de Oaxaca, atraíam os habitantes indígenas e não indígenas das comunidades próximas, que se localizavam ao redor da cidade de Oaxaca, capital do estado. O fenômeno cumpria todos os requisitos do paradigma funcionalista apresentado por Malinowski (HEWITT, 1988, p.74), já que nele se encontrava todos os órgãos que compõem o corpo cultural de uma sociedade e, portanto, através dele era possível analisar a relação das partes com o todo.

Para realizar sua pesquisa, o pesquisador europeu contou com o auxílio do antropólogo e indigenista mexicano Julio de la Fuente, que tinha se baseado na obra de Redfield para realizar seus estudos (1949) sobre a secularização, a individualização e a desorganização que ocorriam entre os indígenas zapotecos da Serra Norte de Oaxaca. A combinação entre o conhecimento sobre a região que possuía Julio de la Fuente com o empenho malinowskiano em descobrir os limites do sistema de mercados de Oaxaca resultaram no “exemplo mais antigo na literatura antropológica da utilização do conceito de região socioeconômica (...) definida em função das redes de relação que existem em torno da subsistência entre meios urbanos e rurais interdependentes” (HEWITT, 1988, p. 76, tradução nossa).

Julio de la Fuente a partir de seus estudos sobre as relações interétnicas no México (1989), realizados posteriormente aos estudos desenvolvidos com Malinowski, considerava as formas de interação entre os grupos indígenas e não indígenas como relações de castas, por

tanto acreditava que os não indígenas baseavam sua subsistência no domínio que exerciam sobre os indígenas e não na sua participação no sistema capitalista, por isso defendia a necessidade de uma integração regional através da qual seriam tomadas medidas contra a estrutura de mediação regional imposta pelos não indígenas sobre as comunidades indígenas de cada região.

O desenvolvimento regional como projeto governamental e consequentemente indigenista procurava promover o desenvolvimento econômico do país. Apoiados pelo arqueólogo Alfonso Caso, diretor do Instituto Nacional Indigenista, De la Fuente e o antropólogo Gonzalo Aguirre Beltrán selecionaram o planalto do estado de Chiapas, região dominada por uma elite não indígena, para desenvolver seu projeto piloto de criação dos Centros Coordenadores Regionais.

Alfonso Caso estava convencido que sua instituição não podia seguir determinando suas ações somente com base nas necessidades momentâneas de outros organismos oficiais, e por isso os programas do Instituto passaram a corresponder às áreas que tinham uma relação científica e prática verdadeira com as tarefas do indigenismo (HEWITT, 1988, p.80). Como um dos principais personagens do indigenismo mexicano, Alfonso Caso transformou a política indigenista do país substituindo a ênfase existente na educação pela construção de uma ação integral, sem tropeçar com as funções e interesses que cabiam às diversas instâncias governamentais que também incidiam sobre a questão indígena. O Instituto Nacional Indigenista passou a ser, a partir de então, a instituição através da qual se coordenava e se direcionava as ações integrais dirigidas às comunidades indígenas.

Como parte desse novo contexto, o índio foi “ajustado” por Caso para servir como base

à técnica da incorporação. O critério cultural foi reduzido a um mero instrumento de classificação das características culturais isoladas segundo sua origem histórica.

Logo o critério cultural dosado não bastava para classificar ao índio e foi adicionado a outros três: as características raciais, a língua, que passou a ser separada da cultura, e o mais importante, o psicológico, no sentido de se identificar subjetivamente com os valores de uma comunidade indígena (WARMAN, 1981, p.528, tradução nossa).

A partir dessa definição a comunidade surgia como sujeito das políticas indigenistas, e se buscava, essencialmente, seu desenvolvimento cultural, ou seja, o incremento da racionalidade e do conhecimento que lhes faltava aos índios. A partir dessa nova perspectiva os indígenas passaram a ser estudados desde sua comunidade, entendida como uma unidade isolada e autosuficiente.

Essa concepção se desenvolveu conjuntamente com a corrente teórica promovida por De la Fuente e Gonzalo Aguirre Beltrán, que procuravam um caminho alternativo à incorporação individual ou comunitária dos indígenas por meio da integração regional das regiões interculturais. Essa teoria foi a base para a criação dos Centros Coordenadores Regionais.

Em 1951, foi fundado o Centro Coordenador Tzeltal-Tzotzil, em San Cristóbal de las Casas, no estado de Chiapas, com Aguirre Beltrán como seu primeiro diretor. O Centro surgiu como um organismo regional de ação integral cuja sede se estabelecia “na cidade mais antiga de uma jurisdição intercultural identificada como índia” (AGUIRRE BELTRÁN, 1992, p.153, tradução nossa), com o objetivo de realizar ações nas áreas econômica-agropecuária, educativa e sanitária, para a promoção do desenvolvimento socioeconômico e a integração dessas zonas indígenas, através da cola-

boração entre indígenas e não indígenas, como um esforço de fomentar a formação de uma cultura regional única.

Essa teoria-ação uniu algumas formulações de Manuel Gamio e transformou em centrais os critérios econômicos e sociais na concepção da questão indígena. Para Aguirre Beltrán, um dos principais expoentes da tarefa indigenista durante muitas décadas no México, o desenvolvimento das culturas indígenas só seria possível a partir da transformação integral das regiões indígenas, incluindo os não indígenas que viviam nessas regiões. Esta região intercultural era, então, entendida como um sistema ligado por relações de poder entre não indígenas e indígenas, através do qual as comunidades indígenas se conectavam a uma cidade não indígena. A função do indigenismo era transformar essas relações de poder, o que levaria ao índio a se integrar a uma “nova sociedade” que teria destruído as instituições feudais herdadas da colônia e adotado as relações modernas de tipo capitalista. A integração do índio para Aguirre Beltrán e o indigenismo desse período se desenvolvia, então, a partir de um programa dedicado à transformação das áreas mais atrasadas do país em direção a um México moderno e homogêneo. Portanto a ação governamental se caracterizou como um programa de aculturação dirigido para promover a transformação necessária para resolver os problemas apresentados pela heterogeneidade cultural e pelo subdesenvolvimento da maior parte dos povos indígenas mexicanos (MEDINA, 1988, p.725). Até 1970, ano em que morreu Alfonso Caso, se prolongou a etapa da política indigenista oficial na qual foram fundados onze centros coordenadores em diferentes regiões do país.

A obra de Aguirre Beltrán abandonou as concepções funcionalistas que observavam ao índio isolado, e como membro de uma comunidade, para localizá-lo como membro de um

grupo social subalterno (PÉREZ RUIZ, 2003, p.124). Desde o conceito de “regiões de refúgio” apontado por Aguirre Beltrán, que foi adotado por muitos antropólogos mexicanos e latino-americanos, o índio era entendido como o habitante de uma região rural relativamente isolada, como membro de uma casta culturalmente definida a qual não se tinha permitido a possibilidade de desenvolvimento dentro da sociedade nacional moderna, era necessário então conseguir a transformação das relações de casta para relações de classe e com isso melhorar suas condições de vida.

Considerações finais

A interação entre a antropologia e o indigenismo mexicano e brasileiro, no contexto aqui descrito, passou por momentos de distanciamento devido a percepção que os delegados brasileiros – o antropólogo Edgard Roquette-Pinto e ex-diretor do Museu Nacional e o advogado Carlos de Lima Cavalcanti – tiveram sobre o caráter ideológico do programa indigenista mexicano, durante o Primeiro Congresso Indigenista Interamericano realizado no México, em 1940. Os brasileiros destacavam a influência de comunistas na delegação mexicana, assim como a pretensão de impor seu modelo em toda a América (BLANCHETTE, 2009, p.67). Foi somente em 1953 que o Brasil aceitou participar das atividades do Instituto Indigenista Interamericano.

Porém, ainda com esse afastamento político, tanto o indigenismo mexicano como o brasileiro, como aponta o antropólogo Christian Teófilo da Silva, compartilham da “colonialidade do poder” característica da região, e, assim podem ser entendidos como variações nacionais de um projeto civilizador mais amplo (2012, p.18).

O indigenismo mexicano se caracterizou pela procura em transformar a realidade indígena a partir dos ideais revolucionários, através da utilização da antropologia como ciência capaz de formular saídas e soluções para as condições de marginalidade dessa população. Porém, como afirma Bonfil Batalla: a vocação integradora, expressada nas políticas indigenistas do período respondiam a uma necessidade econômica, moldada pelo capitalismo, que necessitava expandir seu mercado interno, e a construção de uma nação nos termos ajustados aos supostos implícitos aos ideais pós-revolucionários (BONFIL BATALLA, 1981, p. 14).

Durante as primeiras décadas após a Revolução Mexicana esta tarefa se caracterizou pela crença no ideal liberal de progresso através da modernização. Posteriormente, durante o cardenismo foram institucionalizadas as políticas indigenistas, o que trouxe a criação de institutos e escolas que procuravam através da ciência resgatar a população rural e indígena da marginalização e integrá-las à nação. No último período aqui explicitado, que se estende da década de 1940 até o final da década de 1960, o desenvolvimento regional passa a ser o enfoque da ação governamental para os indígenas, definido como um programa de aculturação dirigido para promover as transformações necessárias para promover o surgimento, em determinada região previamente delimitada, de uma cultura regional unificada, que eliminasse assim as diferenciações entre indígenas e não indígenas.

Ao longo dos anos se busca afirmar, por meio de políticas sociais, que o índio não caberia na nação mexicana “como membro simétrico de outra sociedade, apenas como membro assimétrico de uma mesma sociedade” (SILVA, 2012, p. 20). Assim, o indigenismo mexicano expressa na qualidade de discurso ideológico “um mesmo estilo de pensamento propiciador de práticas disciplinado-

ras sobre um “outro tipificado”, para efeitos de fortalecimento de uma identidade coletiva própria” (SILVA, 2012, p. 24).

É, então, a partir desse discurso ideológico que a ciência passou a criar e aplicar instrumentos de classificação, e a antropologia se afirmou como meio legítimo de conhecimento das dimensões de outras sociedades, e surgiu como um saber desenvolvido para analisar e detectar as carências e atrasos das sociedades tradicionais.

O período pós-revolucionário marcou de uma maneira particular esse olhar. A necessidade de restauração da nação obrigou o novo governo a integrar a população indígena, por um lado a partir da procura de realizar os ideais revolucionários de justiça social e por outro desde a necessidade de conseguir formular a unidade nacional do país que se repunha da guerra civil. Esta perspectiva integracionista se baseou, como se pode perceber, na identificação do indígena com o tradicional e por tanto com a dificuldade de conseguir a unidade nacional e sua modernização. As políticas públicas integracionistas são, então, formuladas através da ideia da educação como meio de redenção do indígena.

O projeto de modernidade é a tentativa de homogeneizar as diferenças culturais existentes, guiada pelo conhecimento científico, por meio da caracterização da realidade indígena como parte do processo de transição para a modernidade.

A partir do governo de Lázaro Cárdenas, em 1934, o Estado passou a ter uma maior incidência sobre as comunidades através da criação de instituições públicas dedicadas especificamente à solução ao estudo da chamada questão indígena. É também a partir desse período que o índio passou a ser visto a partir do marco do desenvolvimento econômico e de uma perspectiva economicista e, consequentemente, a ser tratado como uma classe social atrasada.

A “invenção do outro” desde o projeto pós-revolucionário que localiza as ações do estado sob a legitimidade da ciência criou, portanto, políticas de desenvolvimento que se baseavam na proteção e integração dos indígenas ao estado nacional. Essa perspectiva culmina, no México, com a formulação do indigenismo, plasmado em instituições de desenvolvimento das ciências aplicadas e em políticas públicas dedicadas a construir saídas para o atraso e isolamento das comunidades indígenas. Este fenômeno simbolizou ao mesmo tempo, a elaboração de uma representação hegemônica do indígena e, portanto o estabelecimento de fronteiras sociais, assim como a formulação de imagens e políticas de dominação da classe governamental sobre os grupos indígenas do país que dependiam, segundo esse modelo, totalmente do Estado para se desenvolver.

Posteriormente, já na década de 50, o manejo das regiões como focos de políticas públicas desenvolvimentistas se traduziu em ações indigenistas centralizadas nos recém-criados Centros Coordenadores Regionais. Esses órgãos procuravam, por meio da aculturação, a transformação das regiões rurais, através da homogeneização da população mexicana e do fim do subdesenvolvimento. Foi a partir dessas preocupações que Aguirre Beltrán, um dos mais destacados atores do indigenismo mexicano, formulou seu conceito de “regiões de refúgio”, retificando a identificação do ser indígena com a caracterização de sua região geográfica e suas relações econômicas e sociais com as comunidades vizinhas, situando o índio como parte de um grupo social subordinado.

Cynthia Hewitt na sua revisão sobre o funcionalismo no México se pergunta: porque Aguirre Beltrán e outros membros da escola indigenista pós-revolucionária não levaram em consideração a existência de impedimentos estruturais ao desenvolvimento rural indígena

no contexto de um sistema socioeconômico capitalista em expansão? Para responder essa pergunta, a autora apresenta três alternativas (HEWITT, 1988, p.85): 1) a identificação da ideologia indigenista com o nacionalismo mexicano, e portanto seu compromisso de consolidar os ideais revolucionários, tanto políticos como socioeconômicos, já que a reconstrução de uma sociedade nacional era uma tarefa revolucionária quase utópica, o que marca através da questão indígena a relação da ciência antropológica com o desenvolvimento do Estado mexicano; 2) por outro lado, a perspectiva evolucionista como base das ideias de muitos desses autores, o que obrigava ao indigenismo – como prática moderna – a interferir a favor das comunidades isoladas e separadas, com o objetivo humanista de proporcionar aos habitantes dessas comunidades a possibilidade de se redimir e se aproximar da modernização, a partir de sua integração às relações de classe.

Assim, a autora destaca que o problema não se centra exatamente em quais aspectos os indigenistas não percebiam da realidade, mas em como a percebiam. A centralidade na modernidade pautou a formulação dos paradigmas a partir dos quais se percebia e se observava a realidade rural mexicana, e desde onde se ensaiaram saídas baseadas na legitimidade da teoria científica e na responsabilidade do Estado revolucionário para a promoção do desenvolvimento e da unidade nacional.

A percepção desses antropólogos, assim como os jogos burocráticos classificatórios, implicados nas redes intelectuais e políticas mexicanas, descritas nesse artigo, buscam caracterizar o que o sociólogo peruano Aníbal Quijano (2000) denomina como “colonialidade do poder”. A partir da exposição descritiva da consolidação da antropologia da ação mexicana, procuramos caracterizar os dispositivos de poder a partir dos quais se conformou o Esta-

do-nação mexicano pós-revolucionário, e quais diferenças foram afirmadas como base nas relações entre indígenas e não indígenas.

Ao apresentar esses dados ao público brasileiro buscamos trazer informações para aqueles interessados em desenvolver trabalhos comparativos dos quais carece esse campo de estudos, não apenas como meio de compreensão das especificidades do desenvolvimento do campo indigenista em cada país, mas também como meio de entendimento da realidade indígena tão diversa entre a meso-américa e as terras baixas.

Notas

1. Este texto faz parte das reflexões desenvolvidas na dissertação de mestrado intitulada *La imagen del indio en la obra de Julio de la Fuente. Un estudio sobre la antropología y la fotografía mexicana*, apresentada no Programa de Pós-Graduação do CIESAS – México, 2008.
2. Edgardo Lander define a modernidade a partir de quatro dimensões básicas: 1) a visão universal da história associada à ideia de progresso; 2) a naturalização das relações sociais como da natureza humana da sociedade liberal capitalista; 3) a naturalização das múltiplas separações próprias dessa sociedade; e 4) a necessária superioridade dos saberes que produzem essa sociedade sobre todos os outros saberes (LANDER, 2001, p.22).
3. “Colonialidade do poder” é o conceito a partir do qual o sociólogo peruano Aníbal Quijano procura compreender qual o dispositivo de poder que gera o sistema mundo moderno/colonial. Para Quijano, a exploração colonial é legitimada por um imaginário – baseado na concepção das raças – que estabelece diferenças incommensuráveis entre o colonizar e o colonizado, e que se reproduz no mundo moderno. O conceito de “colonialidade do poder” amplia o conceito de Foucault de “poder disciplinário”, ao demonstrar que os dispositivos panópticos erguidos pelo Estado moderno se registram em uma estrutura configurada pela relação colonial.
4. A Revolução mexicana foi um conflito armado que aconteceu durante a primeira década do século XX, ocasionada pela disputa pelo poder entre diversos setores da sociedade mexicana após o fim da ditadura do General Porfirio Díaz, que havia governado o país por 34 anos.
5. A população rural mexicana se caracterizava, no princípio do século XX, através de uma diferenciação étnica, mantida por meio de um sistema de castas, baseado na diferenciação racial, no qual os indígenas estavam separados dos grupos de brancos e mestiços. Segundo o Instituto Nacional de Geografia e Estadística mexicano, em 1930, a população mexicana falante de alguma língua indígena representava 16% da população, já em 1960 representava 10,4%. Fonte: http://www.inegi.org.mx/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/censos/poblacion/poblacion_indigena/pob_ind_mex.pdf
6. Retomo aqui a definição de indigenismo formulada por Souza Lima, que o define como sendo: “o conjunto de ideias (e ideais, i.e., aquelas elevadas à qualidade de metas a serem atingidas em termos práticos) relativas à inserção de povos indígenas em sociedades subsumidas a Estados nacionais, com ênfase especial na formulação de métodos para o tratamento das populações nativas, operados, em especial, segundo uma definição do que seja *índio*” (1995, p.14-15, *italico no original*). Sua definição nos permite perceber o indigenismo não apenas como políticas formuladas pelo Estado, mas como ideias e práticas que permeavam a relação da sociedade mexicana com os índios desse país.
7. Teotihuacán é reconhecida como uma das maiores cidades pré-colombianas. Localizada a 45 km do centro da Cidade do México, a região foi escolhida nesse momento não apenas por seu passado glorioso anterior à chegada dos espanhóis como também pela condição miserável na qual se encontrava. Em 1917, sua população estava composta por lavradores indígenas que falavam espanhol e sobreviviam pro meio do trabalho ocasional executado em sete grandes fazendas, que cultivavam em 90% da terra agrícola da região produtos destinados ao consumo no Distrito Federal (HEWITT, 1988, p.29).
8. Com o desenvolvimento do indigenismo como política de Estado o indígena passa a ser percebido e tratado como um problema ou obstáculo para a modernização do Estado-nação mexicano.
9. Antropólogos como Wigberto Jiménez Moreno, Roberto Weitlaner, Juan Comas, Carlos Basauri, Lucio Mendieta y Núñez, Miguel Othón de Mendizábal, Alfonso Fabila, Alfonso Villa Rojas e Ralph Beals.
10. Cf. Redfield, Robert. *Tepoztlán: a Mexican village*. Hardcover, [1930] 1973.

11. O *ejido* é definido como uma propriedade rural de uso coletivo.
12. Durante o governo de Lázaro Cárdenas foram realizados 17 eventos relacionados com os indígenas e o indigenismo no México: IV Congresso Científico Americano (1935); a criação do Departamento Autônomo de Assuntos Indígenas (1936); I, II, III Congressos Regionais Indígenas (1936, 1938, 1939); Comissão Intersecretarial para Investigar as Condições de Vida na Serra Tarahumara (1936); Comissão Intersecretarial do Vale do Mezquital (1936); I, II Congresso Nacional de Higiene Rural (1936, 1938); Comissão Intersecretarial da Mixteca (1937); fundação da Sociedade Mexicana de Antropologia (1937); criação do Departamento de Antropologia no IPN (1938); e da Escola Nacional de Medicina Rural (1938); a realização da I Assembleia de Filólogos e Linguistas e a criação da Direção do Conselho de Línguas Indígenas e o Projeto Tarasco (1939); XXIV Congresso Internacional de Americanistas (1939); fundação do INAH (1939) e; a realização do I Congresso Indigenista Interamericano (1940).
13. Durante a década de 1980, muitas críticas foram formuladas ao “indigenismo da revolução”. Autores como o antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla (1986) afirmavam que as medidas tomadas pelas instituições que procuravam a assimilação total do indígena à cultura e à economia nacional eram a causa da perda de identidade étnica desses grupos e a incorporação absoluta aos sistemas sociais e culturais dos setores mestiços mexicanos. Para um estudo das críticas ao “indigenismo da revolução” ver Warman, A. *De eso que llaman antropología mexicana*. México, ENAH, 1986.
14. Processo que marcou o início de um novo enfoque na produção agrícola mexicana a partir da criação de sementes melhoradas, a utilização de produtos químicos como fertilizantes e de maquinaria sofisticada com o objetivo de aumentar a produção de grãos e alimentos.
15. Nesse período tiveram início distintos projetos de pesquisa, como o realizado pelo antropólogo norte-americano Sol Tax em Chiapas, que concluíram com um seminário realizado em Nova York, em 1949, onde foram discutidos temas da etnologia e da antropologia social mesoamericana, e que marcaram a influência americana sobre a antropologia mexicana através da corrente culturalista: a dinâmica cultural, o contato cultural e a aculturação.

Referências bibliográficas

- ADAME, Miguel Ángel. *Práctica y poder en la posrevolución mexicana. Cardenismo, indigenismo, neocardenismo, neozapatismo en el bonapartismo y en el neoliberalismo mexicanos*. México: ITACA, 2001.
- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. “Formación de una teoría y una práctica indigenista”, in: *Instituto Nacional Indigenista. 40 años*, México: INI, 1988. pp. 11-40.
- _____. *Teoría y práctica de la educación indígena*, México: Universidad Veracruzana, INI, Fondo de Cultura Económica, 1992.
- BLANCHETTE, Thaddeus Gregory. “Políticas Indigenistas e Cidadania no México e EUA: John Collier, Moisés Saénz e os Índios das Américas”, in: Silva et alli (Orgs.). *Problemáticas sociales para sociedades plurais. Políticas indigenistas, sociales e de desenvolvimiento em perspectiva comparada*. São Paulo: Annablume, 2009. p.45-71.
- BONFIL BATALLA, Guillermo. “El pensamiento político de los indios en América Latina in: *Anuario Antropológico* 79. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- _____. “Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica”, in: Warman, A. (Org.) *De eso que llaman la antropología mexicana*, México: ENAH, 1986. p. 37-65.
- _____. *México profundo. Una civilización negada*. México: CONACULTA, Grijalbo, 1990.
- CAUDILLO, Gloria. *El indio en el ensayo mexicano*. México: Universidad de Guadalajara, 2000.
- CASO, Alfonso. “Los ideales de la acción indigenista”, in: *INI. 30 años después. Revisión crítica*. México: INI, 1978. p.79-82.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. “Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro”, in: Lander, E. (Comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, UNESCO, 2000. p. 145-161.
- CÁRDENAS, Lázaro. “Los indígenas, factor de progreso”, in: Comas, J. *La antropología social aplicada en México. Trayectoria y antología*. Instituto Indigenista Interamericano, Serie Antropología Social, 16, México. [1940] 1976. p. 135-142.
- DE LA FUENTE, Julio. *Relaciones Interétnicas*, México: INI, CONACULTA. [1965] 1989.

- HEWITT, Cynthia. *Imágenes del campo. La interpretación antropológica del México rural*, México: El Colegio de México, 1988.
- LAMEIRAS, José. “La antropología en México. Panorama de su desarrollo en lo que va del siglo”, in: *Ciencias Sociales en México. Desarrollo y perspectiva*, México: El Colegio de México, 1979. p. 107-180
- LANDER, Edgardo. “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos”, in Lander, E. (Comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, UNESCO, 2000. p. 11-40.
- LIMA, Antonio Carlos de Souza. *Um grande cerco de paz. Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- MOTTA, Romilda. *José Vasconcelos: as Memórias de um profeta rejeitado*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2010.
- MEDINA, Andrés. *Recuentos y reconfiguraciones: ensayos de antropología mexicana*, México: Universidad Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1998.
- PÉREZ RUIZ, Maya Lorena. “El estudio de las relaciones interétnicas en la antropología mexicana”, in: Valenzuela Arce, J. (coord.) *Los estudios culturales en México*, México: Fondo de Cultura Económica, 2003. p. 116-207.
- PETRONI, Mariana da Costa A., *La imagen del indio en la obra de Julio de la Fuente. Un estudio sobre la antropología y la fotografía mexicana*. Dissertação de Mestrado. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2008.
- PORTAL, Ana María e Ramírez, Xóchitl. *Pensamiento antropológico en México: un recorrido histórico*. México: Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa, 1995.
- QUIJANO, Aníbal. “Colonialidad del poder, colonialismo y América Latina”, in Lander, E. (Comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, UNESCO, 2000. p. 201-246.
- REDFIELD, R., LINTON, R. y HERSKOVITS, M. “Memorandum on Acculturation” in *American Anthropologist*, vol.38. 1936. p. 149-152.
- SILVA, Cristhian Teófilo. “Indigenismo como ideologia e prática de dominação. Apontamentos teóricos para uma etnografia do indigenismo latino-americano em perspectiva comparada” in: *Latin American Research Review*, vol.47, n.1. p.16-34.
- VILLORO, Luis. “La cultura mexicana de 1910 a 1960”, in: *Historia Mexicana. El cincuentenario de la Revolución*, n.38. México: El Colegio de México, 1960. p.196-219.
- WARMAN, Arturo. “El pensamiento indigenista”, in: Huerta, María Teresa, *Balance y perspectivas de la historiografía social en México*. México: Colección Científica 43, INAH, 1981.
- _____. *El campo mexicano en el siglo XX*. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.

autora **Mariana da Costa Aguiar Petroni**
Doutoranda em Antropologia Social / Unicamp

Recebido em 22/03/2013

Aceito para publicação em 20/01/2014

Jogando pelas beiradas: sobre o vivido de meninos e homens num estádio de futebol em Catingueira-PB¹

ANTONIO LUIZ DA SILVA²

Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, Paraíba, Brasil

DOI: 10.11606/issn.2316-9133.v22i22p103-117

resumo Este artigo descreve algumas cenas do cotidiano de meninos e de homens dentro e ao redor de um campo de futebol em Catingueira - PB. Nele, chamo a atenção para o estádio enquanto importante palco para a encenação do vivido; em seguida, aponto o futebol como espaço político de ocupação social; depois, enfatizo a paixão pelo futebol municipal, indicando-o como elemento que reproduz uma preferência nacional; adiante, mostro o campo como vitrine para revelação dos talentos, apresentando a crença catingueirense no dom nato ao futebol; dando continuidade, antes de reafirmar numa palavra final alguns achados do percurso, narrarei um pouco da organização dos meninos para uma pequena partida de futebol pelas beiradas do gramado.

palavras-chave Meninos; Homens; Futebol; Catingueira; Antropologia da Criança

Playing around the edges: Regarding the experience of boys and men in a football stadium in Catingueira – PB.

abstract This paper describes the everyday scenes of young boys and men both inside and around a soccer field in Catingueira - PB. In it, I call attention to the stadium as an important stage for the staging of life; then I point the soccer as social policy space of occupation; later I emphasize the passion for amateur soccer, showing it as an element that

reproduces a national preference; below, I show the field as showcase for the talents revelation, because the townspeople surveyed believe in the gift born to football; following this, before the final word, in which I will present some of the findings of this article, I will tell a little of the organization to a small boys' soccer match around the edges of the field.

keywords Boys; Men; Soccer; Catingueira; Anthropology of Children

Para começar o assunto

Neste artigo tomo o jogo de futebol, em peladas e em jogos oficiais, para discutir alguns pontos a respeito da infância e da vida das crianças inseridas numa comunidade adulta. Inspiro-me para tanto em duas narrativas da literatura antropológica: uma briga de galo (GEERTZ, 1989) e a inauguração de uma ponte (GLUCKMAN, 1997). Em meu modo de compreender, os dois autores acima referidos, mesmo que não sejam exceções na Antropologia, valorizam sobremaneira o cotidiano como fonte de demonstração de ensinamentos a cerca do vivido. Seus textos revelam que é no dia a dia que as pessoas vão vivendo, aprendendo e construindo suas relações. E, além disso, indicam também que é na rotina diária que o pesquisador pode ver em encenações, mesmo que breves, fragmentos da existência humana, podendo tomar deles algumas lições importantes.

O material deste trabalho é parte de minha pesquisa em Antropologia (SILVA, 2013), realizada em 2012, no interior da Paraíba, na pequena cidade de Catingueira – PB, distante 340 km de João Pessoa, capital do Estado. Em linhas gerais, devo dizer que a cidade referida está localizada no Território do Médio Sertão do Estado da Paraíba, no Vale do Piancó (SECULT, 2012) e é atravessada pela BR-361, o que permite trânsito constante dos viajantes que vêm de Patos – PB, pólo urbano de referência regional, para Olho D'Água – PB, Piancó – PB, Itaporanga – PB, Emas – PB, Aguiar – PB, Conceição – PB, Santa Terezinha – PB, etc. Esse dado geográfico é muito significativo politicamente para se observar a constituição do município. Conforme um dos seus mais argutos pensadores, Seu Paulo, 60a: “Catingueira fica na linha direta”. Em outras palavras, significa que a cidade encontra-se bem no meio do caminho e também à beira da estrada, em conexão com outras cidades da região, ligando-se a várias outras municipalidades, num vai e vem constante.

Catingueira, “(...) segundo dados do IBGE 2010, conta com uma população de 4.812 habitantes, todos distribuídos em uma área territorial de aproximadamente 529,46 km²” (SOUZA, SANTOS & PIRES, 2011, p. 23). Portanto, trata-se de uma população pequena dentro de uma imensidão territorial. Sua dimensão geográfica é duas vezes maior que a de João Pessoa – PB, a capital do Estado, bem maior que a de Patos – PB, sua referência regional e apresenta-se quase do mesmo tamanho da de Campina Grande – PB, além de ser maior do que a de muitas cidades do Estado em que se encontra localizada (BRASIL, 2002).

Nela as pessoas vivem, como em numerosas cidades do Nordeste do Brasil, literalmente, como podem. Algumas ainda retiram seu sustento e o de suas famílias a partir da “(...)

agricultura e de alguns empregos gerados pelo comércio local e pela prefeitura, (...) das aposentadorias e do benefício do Programa Bolsa Família” (SANTOS & PIRES, 2011, p.2). Para Souza (2011, p. 22): “na maioria dos casos estas famílias não possuem nenhuma outra renda além do benefício do PBF”. Embora Carlos, 41a, diga que “boa parte das pessoas da cidade tem alguma envolvimento com a zona rural”, não deixa de ter sentido a observação de Pires, Santos e Silva (2011, p. 110) de que: “(...) com o passar das gerações há um aparente desinteresse pelo trabalho agrícola, havendo preferência pelo trabalho no comércio ou na prefeitura”. De algum modo, em Catingueira urbano e rural se entremeiam sem muitas cerimônias em muitos momentos da vida social.

Ao chegar ao município, já ao entardecer, me falaram que havia um circo na cidade e que era a sua última apresentação. Era o Circo Kaoma da Bahia, um desses circos populares, com lona velhinha e estrutura bem comprometida. Depois de localizar o circo, que só funcionaria à noite, dei-me de frente com o estádio e lá estava uma das cenas que vi, repetidamente, durante a temporada de minha pesquisa na cidade: crianças, adultos, bolas e espaço para jogar futebol, numa mistura de disputa bastante confusa, tingida por experiências etárias as mais diversas, que só consegui organizar em meu imaginário tempos depois.

Creio que Catingueira me despertou para o futebol. Ela me deu a entender que, na contemporaneidade brasileira, inserido no contexto do brincar, dos brinquedos e das brincadeiras nacionais, já com certa tradição e prática nas mais variadas regiões do país, o futebol representa um dos melhores tradutores da infância de muitas crianças, especialmente, daquelas do sexo masculino. A partir de lá, reconheço que a bola, em certo sentido e em muitas situações, acaba funcionando

como instrumento de mediação (VIGOSTISKI, 2008), de aprendizados entre crianças e crianças, na construção da cultura de pares (CORSARO, 2011), e entre adultos e crianças, num universo em compartilhamento (TOREN, 2010; PIRES, 2010). Foi reparando o futebol que passei a perceber as ações cotidianas das crianças, como um farol capaz de alumiar o vivido em qualquer comunidade onde estas se encontrem. Nesse sentido, não apenas as vivências adultas são importantes. Imagino que olhando para as crianças pode-se compreender aquilo que elas e os habitantes de suas comunidades acreditam sobre suas vidas. Por isso, a Antropologia que pratico neste argumento resolveu incluí-las, tendo sido feita sobre, com e partir delas, indistintamente, seguindo aqui o caminho que vem sendo palmilhado por vários pensadores desta disciplina, em sua subárea, a Antropologia da Criança (FERNANDES, 2004; NUNES, 2011; COHN, 2005; PIRES, 2011; COELHO, 2011).

Nesta reflexão, num único movimento, embora dividido em tópicos para facilitar a leitura, apresentarei o resultado das várias sentadas que fiz à beira do gramado, seguindo metodologicamente Carlos Brandão (2008), num mergulho de “contaminação”, e Colette Petonnet (2008), numa “observação flutuante”. Início chamando a atenção para o estádio enquanto importante palco para a encenação do vivido; apresento o gramado como espaços de ocupação política social; enfatizo a paixão pelo futebol municipal como um elemento de reprodução de uma preferência nacional; mostro o campo como vitrine para os talentos, indicando que alguns pensadores da cidade o entendem como um dom, embora não desconheçam a possibilidade de que um jogador possa ser também treinado; continuando, antes de uma palavra final, darei ênfase à organização dos meninos para uma pequena partida nas beiradas do gramado, seguindo suas capacidades criativas.

O campo de futebol como palco para a encenação do vivido

No Brasil, o futebol, produzido pelas diversas regiões nacionais, tem comunicado sempre ricos cenários, a partir dos quais vivências sociais podem ser analisadas. Para Guedes (2011, p. 03): “(...) onde quer que se realize - na várzea, na rua, nos estádios (...) produz e reproduz significados, ideias, valores e crenças plenamente inseridos no processo sócio-cultural da sociedade ou parte da sociedade que o realiza (...)”. Além disso, em Catingueira, o campo de futebol parece inventar, para os meninos que nele se envolvem, um espaço típico de hibridez (CANCLINI, 1997) e confusão, amalgamando várias faixas geracionais, várias experiências, muitos ensinamentos, num único convívio. Esse universo é compartilhado de forma misturada, sincrética e complexa, numa teia relacional não simples, tecida a muitas mãos, com a tintura de muitas experiências, onde, individualmente ou/e em grupos, as pessoas intentam dar a sua colaboração e sentido. O espaço do futebol parece estabelecer uma espécie de terreno para a vivência da liminaridade (TURNER, 1979), num ritual de passagem que beira o obrigatório, no sentido de que muitas crianças encontram nele envolvimento afetivo e efetivo, quase como uma ocupação laboral.

O estádio de futebol de Catingueira, também chamado de “O Vovôzão”, é um equipamento público de grande destaque social, reverberando sua experiência para além de seus muros. Sua força é expressa em seu uso diário, especialmente pelos homens e pelos meninos. Seu gramado é impecável. Mesmo sendo regado, todos os dias, por um trabalhador contratado pela prefeitura, ouvi de vários atletas adultos a indicativa de já terem colocado dinheiro de seu próprio bolso para sua manutenção. O dito estádio localiza-se num espaço cercado por

uma muralha de tijolos de aproximadamente 3 metros de altura. Em uma das cabeceiras e em um dos lados, em formato de “L”, encontra-se a arquibancada, em quatro degraus, feita de tijolo, areia e cimento, estando, assim como o muro que circunda todo o terreno do estádio, caiada de branco. Na parte da entrada existe um terreno não ocupado pelo gramado e é nele que as crianças desenvolvem seus pequenos jogos, como mostrarei mais abaixo. Colado ao portão de entrada tem uma espécie de latada ou palhoça – uma construção feita de madeira e coberta de palha de coqueiro – que serve de vestuário aos atletas e também de amparo contra o sol. Nela homens e meninos se misturam em todas as discussões possíveis.

Em Catingueira, o futebol, de certa forma, oferece um palco aberto para a encenação do vivido, o que interessa ao observador orientado pela Antropologia. Em seu estudo, Almeida (2011, p. 101) já mostrou que o esporte é “(...) um elemento que agrega os acontecimentos sociais, para (...) transformar-se em fonte de produção cultural, bem como em elemento imprescindível para entender os acontecimentos sociais e culturais”. Estou, por isso, acreditando que o futebol, inserido nas culturas ou subcultura das crianças, seja um importante tradutor da infância de vários meninos em Catingueira, da mesma forma que são as crianças um importante holofote para se mirar o vivido na referida cidade.

O futebol é, para Gastaldo (2005, p. 149): “(...) fato cultural da maior importância na cultura brasileira contemporânea, (...) considerado um dos principais elementos articulados com a identidade nacional no Brasil (...)”, ou no dizer de Roberto DaMatta (1994, p. 12): “(...) é uma atividade que indubitavelmente promove sentimentos básicos de identidade individual e coletiva entre nós”. Certamente não é sem motivo que somos considerados “O País

do Futebol”, muito embora não tenha sido o Brasil o seu inventor.

Como no resto do Brasil, em Catingueira, nas muitas rodas de conversas, sobretudo nas masculinas, o futebol ocupa espaço singular. Ponho-me de acordo com Guedes (2011, p. 02) quando diz que: “através do futebol avaliamos e discutimos identidade e honra nacional, composição étnica do povo brasileiro, virilidade e masculinidade, força, fraqueza, coragem, covardia, solidariedade”. Foi assim que o futebol se impôs aos meus olhos. Catingueira me fez ver o quanto ele tem razão de ser uma preferência nacional, porque nele se encena a vida e a paixão ao menos daqueles que nele estão envolvidos.

O futebol como política de ocupação dos espaços sociais

Ver crianças jogando bola, na quadra, nas praças e nas pontas de ruas, teria passado despercebido e sem maiores comentários se não fosse o fato de que muitas pessoas apreciam, pra valer, o futebol na cidade. Era como se o campo desejasse me comunicar uma faceta do seu vivido, da mesma forma que uma briga de galos muitas coisas tinha a ensinar a Geertz (1989) e a inauguração de uma ponte tinha verdades a dizer a Gluckman (1997). Observei que todos os dias acontecem jogos de futebol na parte urbana do município. Além disso, todas as quartas-feiras, várias pessoas se reuniam, num costume já bem antigo, ao redor dos três televisores que ficam no centro da cidade, um na praça, outro na lanchonete e outro no bar do coreto, para assistir aos jogos dos campeonatos brasileiros ou internacionais, transmitidos pela TV aberta. A maioria das casas de Catingueira possui televisores, porém, muitos dos homens e também muitos dos meninos se deslocam de suas residências com a finalidade

última de assistirem aos jogos televisionados no entorno da praça. Que significa essa confluência, ocasionada por esse deslocamento? Para Queiroz e Franch (2010, p. 21): “os espaços públicos são espaços de convívio, de encontro com o outro, com a alteridade, onde se confrontam diferenças, se explicitam conflitos e se praticam também a urbanidade e a política”. Pareceu-me que homens e meninos ocupam os espaços como que para demarcação, demonstração de presença e de poder, ou apenas para dizer: eu também participo, numa cidadania que não é informada apenas na formalidade do ato, descambando para um simbolismo que precisa ser lido com todo cuidado.

Naquelas ocasiões, certamente em muitas outras, sinaliza ocorrer na praça uma divisão de status social. Está claro que todos têm direitos a assistir aos jogos. Não vi nenhuma proibição em lugar nenhum. No entanto, na lanchonete, por exemplo, só ficam as pessoas mais bem postas da cidade, sobretudo, aquelas que dispõem de algum dinheiro extra para gastar enquanto os jogos são transmitidos. Na lanchonete, tudo indicava não ser de bom tom lá permanecer quando não se tinha em mãos nada para mastigar ou engolir durante uma transmissão. No bar do Coreto, também se fica bebericando; no entanto, para lá é tangida, no meu entender, apenas aquela gente de “reputação mais duvidosa”, como disse Seu Agenor 85a, “as putas, e aquele povo sem classe que desce do alto”. A cidade é dividida geograficamente em três partes distintas: o alto, o centro e a parte baixa. Não consigo alcançar muito bem o porquê dessa segregação social, visto que tanto os da lanchonete quanto os do bar do Coreto tinham de pagar por seus próprios consumos. De qualquer forma, isso me apontava para algum critério de moralidade coletiva no município. Em frente à televisão da prefeitura, que está instalada por detrás da Igreja Matriz de São Sebas-

tião, ficam os juvenzinhos, os pré-adolescentes e alguns rapazes mais velhos, talvez porque não dispunham de dinheiro extra para gastar, pois quando o têm com sobra, estes se recusam, inclusive, a tomar os sorvetes ditos “baratos”, que são oferecidos em copos descartáveis, demonstrando clara preferência pelos sorvetes de marcas reconhecidas na cidade.

A televisão da prefeitura, aquela que é, em dias comuns, o único atrativo da praça, fica protegida por uma caixa de ferro, tendo um homem que se responsabiliza por ela, mesmo se queixando de que, há quase 2 anos, não recebe um centavo, como foi acordado com o gestor municipal. Aquele homem, um sujeito muito devotado ao futebol, disse-me que só ligava a televisão porque tinha “(...) dó dos moleques que ficam na praça querendo ver o jogo”. Algumas vezes, durante a semana, ele não ligava a televisão, mas nas quartas-feiras, durante o mês em que estive em campo, não deixou de ligar nenhuma vez.

Destaco ainda que as crianças, enquanto grupo social distinto dos adultos, mostravam ter passagem livre. Estas ficavam indo de um lado para o outro, pouco se importando com as diferenciações e muitas vezes não demonstrando interesse algum em fazer acepção de pessoas ou de lugares. Recordo-me de ter visto crianças, às vezes as mesmas, no bar do Coreto, na lanchonete e também na praça, olhando para a televisão. É bem provável que elas sabiam da “reputação” do bar do Coreto, possivelmente algumas talvez até o evitem, mas essa não foi a marca que melhor ficou impressa em minha observação. Aliás, quem de nós nunca peitou limites sociais impostos à nossa infância? Notei que nesses momentos dos jogos televisionados, quando tinham intimidade com alguns dos adultos, estas lhes pediam pastéis, pipocas, copos de refrigerantes ou aproveitavam para cobrar deles alguma gulo-

seima prometida por alguns trabalhos que elas haviam realizado no campo de futebol, quando tiveram, por exemplo, de guardar pertences dos adultos enquanto estes jogavam.

Não é novidade que a televisão aberta gasta um significativo tempo com o futebol, provavelmente porque este ocupa muito espaço na vida de algumas pessoas, isso no Brasil inteiro. Devo dar razão a Gastaldo (2005, p. 150) quando diz que: os “(...) fatos esportivos constitui-se em um fenômeno de audiência constante na mídia brasileira, o que revela, se não sua ‘importância’ como tema jornalístico, pelo menos sua relevância como fato social”.

O futebol como reprodução da preferência nacional

Catingueira, não encontro aqui melhor argumento, é a terra do esporte único: futebol. É dele que se fala e é ele quem alimenta, de modo especial, o imaginário das crianças e, de um modo geral, o ideário de alguns adultos. Sem dúvida, o futebol aninha o sonho de um monte de meninos catingueirenses, tanto o dos pobres quanto o dos mais favorecidos financeiramente. Poder comprar uma chuteira, dispor de R\$ 15 reais por mês para participar da escolinha de futebol, podendo vestir-se com o fardamento adequado, significa muito. Saulo, 10a, me disse com certa tristeza: “somente meu irmão joga, porque é o pai dele que paga”. Embora Saulo fosse irmão mais novo de Ricardo, 11a, eles partilhavam em comum apenas a mãe.

Em Catingueira parece não haver, praticamente, qualquer outro interesse no que diz respeito às práticas atléticas. No país inteiro, a bem da verdade, como disse Guedes (2011, p. 04): “(...) produzimos continuamente um silêncio absoluto sobre o desempenho dos brasileiros nos outros esportes, só quebrado em eventuais

vitórias internacionais retumbantes”. Embora disponha de açudes e de uma piscina, de construção mais recente, com dimensões suficientes para a prática do nado, não ouvi ninguém falar da possibilidade da prática de natação. Em minha conversa com o coordenador de esportes do município, este disse-me que nunca houve nenhuma proposta de aproveitamento da piscina nessa direção. Estranhamente, a administração da referida piscina não se encontrava a cargo da pasta dos esportes e sim nas mãos da Secretaria de Obras. Não vi também nenhuma outra atividade esportiva sendo executada ou incentivada na cidade, nem o vôlei, nem o basquete, nem mesmo a dança. Ouvi dizer que há capoeiristas ligados à Secretaria de Ação Social, com atividade no PETI (Programa de Erradicação do Trabalho Infantil), mas não os vi atuando.

Devo ainda acrescentar que o município conta com dois atletas que chegaram à profissionalização, um dos quais já inativo, residindo na capital, e um outro jogando em um time de Patos – PB, cidade relativamente vizinha à cidade palco desta observação. Esse fato, que aos olhos de qualquer observador poderá representar pouco estatisticamente, constitui um dos maiores orgulhos dos amantes do futebol no município. Em toda a região, a maioria das cidades talvez não tenha sequer um único profissional no mundo dos esportes. Catingueira conta com dois. Todos os amantes do futebol catingueirense falam de Tiago como o exemplo mais recente de alguém que conseguiu subir no futebol. Tive a oportunidade de conversar várias vezes com o referido atleta e de perceber sua incursão no esporte desde menino. Ele me disse que fugia da escola, pulava o muro e vinha para o campo jogar, indicando-me que esse era um comportamento mais ou menos comum aos meninos de sua classe escolar. Contou-me que quando era muito pequeno, os homens, ou “os cabras grandes”, como costumam se referir

aos adultos, o colocavam para fora do campo. “Mais tarde, eles foram vendo meu futebol e muitas vezes iam me buscar em casa, quando eu não tinha dinheiro, eles pagavam pra eu jogar”.

Pensando sobre o jogador internacional, Carmen Rial (2009, p. 14) afirma que: “a carreira de futebolista requer, normalmente, um longo período de formação e depois um período de iniciação em que o jogador tem que buscar seu espaço sem receber para isto auxílio financeiro”. De qualquer forma, diferente dos times profissionais, nos amadores é prática convencional que os jogadores doem alguma quantia para a pequena manutenção do time, visto que a maioria deles não tem nenhum incentivo dos cofres públicos. Mas também é comum que alguns “mecenass do futebol” financiem alguns bons jogadores desprevenidos financeiramente. Mas somente os bons.

Em certo sentido, o gosto das crianças pelo futebol em Catingueira se assemelha à intensidade daquele praticado pelas crianças da tribo Pataxó, que na afirmação de Coelho (2011, p. 79): “uma bola furada e alguns metros quadrados são suficientes para que as crianças Pataxó criem e reinventem o futebol”. Em Catingueira, vi grupos de crianças jogando bola, todos os dias, do amanhecer, passando pelo meio dia, sob um sol escaldante, até às 21 horas ou um pouco mais tarde. Muitas delas só voltavam para casa quando seus responsáveis, sobretudo, suas mães, vinham localizá-las na praça. Ao que pude notar, elas jogam todos os dias, em todos os lugares, até mesmo quando estão na escola. Alguns meninos me disseram que costumavam jogar durante o intervalo ou recreio escolar, num comportamento semelhante ao também observado entre as crianças Pataxó. “Nos recreios e nas aulas de Educação Física dificilmente outra prática toma o lugar do futebol” (COELHO, 2011, p. 80). Vai ver que, em Catingueira, os meninos só param de jogar ou

de pensar em futebol quando dormem.

É verdade que, no que diz respeito ao futebol, dois lugares ocupam seu interesse com mais intensidade: o campo gramado e uma quadra quebrada. No campo seu acesso é mais restrito, mas na quadra, que foi praticamente destruída pelo vendaval, lá elas mandam e desmandam, porque não tem nenhum adulto no comando. Mesmo assim, não posso deixar de acrescentar que os vi jogando em vários lugares: na praça principal, nas ruas, nas calçadas. Soube, por meio de Sandra, 35a, uma trabalhadora pública, que as crianças, algumas delas atendidas pelo PETI, estavam com o “costume de jogar na área coberta da Secretaria de Assistência Social”. Como quebraram todas as lâmpadas daquele espaço foram proibidas de jogar bola lá. Um dos secretários municipais que havia observado a ocupação do espaço, com certa simpatia, disse-me: “lugar ventilado, protegido do sol, tem melhor?”. Porém, ele próprio não podia, por força de seu ofício, ficar do lado das crianças. Como não estava de acordo que apenas mandá-las embora fosse a solução, mesmo não tendo nada a ver com o desejo das crianças, acabou propondo-lhes que voltassem aos sábados e, se quisessem, ele lhes ensinaria a tocar violão, de certo uma atividade bem mais contida e adequada para aquele espaço, ao menos em sua opinião.

O estádio de futebol como vitrine para o talento nato

Percebi também que há uma crença em Catingueira de que o talento para o futebol é de nascença, é um prêmio nato, como um dom divino que o menino traz do berço ou, antes disso, numa espécie de predestinação. Para o catingueirense amante do futebol: “Quem é bom já nasce feito” ou “Nada supera o talento”. Essas expressões parecem se explicar por si sozinhas.

No município, qualquer pessoa que “entenda bem de futebol”, poderia reconhecer, ao assistir a uma partida, seja de meninos seja de homens, qual é o atleta que tem o dom, que é bom de bola, que tem um desempenho superior, separando-o de um jogador comum, “perna de pau” ou apenas peladeiro de ocasião. Os adultos e as crianças parecem “saber” avaliar o talento entre seus pares. Um menino bom de futebol é sempre bem disputado entre seus colegas; os jogadores de um time bom, especialmente os do time de Suélio (time adulto considerado o melhor no município), são sempre requisitados para substituir um jogador fraco no meio de uma partida.

Embora pensando a condição dos atletas de grande fama internacional, seguindo o conceito cunhado por Pierre Bourdieu, Carmem Rial (2006, p.37) diz que: “a construção do habitus de jogador de futebol, indispensável para que ocupem lugar de destaque no campo futebolístico, só miticamente ainda ocorre por acaso, chutando latinhas ou bolas de meias”. Ainda para a referida autora, os atletas contemporâneos “(...) iniciam seu aprendizado regular, sistemático, disciplinado – ou seja, em uma escola - muito cedo” (RIAL, 2006, p.37). Catingueira parece não apresentar oposição ao dado de que algumas pessoas poderão aprender a jogar bola desde cedo, tanto é que existe uma escolinha de futebol na cidade. Além disso, o próprio coordenador de esportes admite que o município carece de maiores investimentos para tornar a referida escolinha acessível aos possíveis talentos mirins. Porém, os pensadores do esporte local ainda distinguem “aqueles que jogam bem” e “aqueles que aprenderam a jogar de um dia desses para cá”. Em outras palavras, isso significa que alguns continuarão “perna de pau” durante toda a vida e, provavelmente, não galgarão nenhum posto no esporte profissional. Assim sendo, a escolinha quando muito seria para preparar

atletas já talentosos, lapidando aquilo que já se traz ao nascer, porque quem não nasceu com o dom parece não ter solução.

Mesmo que não seja do meu interesse diferenciar dom de talento, ação empreendida por Damo (2005), preciso enfatizar que em Catingueira a crença na existência de um dom para o futebol não é apenas forte, é quase insuperável a qualquer forma de argumento que se pretenda opositor. O fato de dois jogadores chegarem à profissionalização sem terem tido uma escolarização sistemática, orientada por especialista, acaba incrementando a convicção de alguns catingueirenses a respeito da possibilidade da existência de uma dádiva natural ou sobrenatural ao futebol. Nesse sentido, o campo de futebol acaba sendo tão somente a principal vitrine para a exposição desses dons, visto que noutros espaços os talentos para o futebol também podem ser apreciados.

Certa vez, à beira do campo, um membro de um time visitante criticou um jogador, chamando-o de “mocorongo” e “perna de pau”. Depois, em tom de pura galhofa, perguntou se ele tinha dinheiro. Quando eu quis saber o porquê de sua indagação, ele me disse, rindo: “ruim daquele jeito, só pagando muito”. Tempos depois fiquei sabendo que aquele jogador ruim de bola era também o dono de um time. É assim que as pessoas chamam os organizadores das equipes de futebol na cidade, e além disso, era uma pessoa muito bem posta financeiramente na comunidade. Penso que está correta a afirmativa de Damo (2005, p. 106): “(...) a força do dom reside na crença dos grupos que reconhecem e manipulam-no, quer dizer, são as configurações sociais que geram o dom as responsáveis por orientar a sua manipulação”. Certamente ele investia o suficiente para ter seu direito de jogar autorizado pelos colegas de equipe; já que não tinha o dom, ele se remediava como podia. Porém, o contrário também ouvi, como no acontecido com

Tiago, que por ser bom de bola, quando não tinha dinheiro era liberado da cota que deveria pagar para jogar. Parece que é mais ou menos assim no futebol amador: todos os jogadores pagam para jogar. Os jogadores ruins devem investir um pouco mais, considerando que não são liberados da cota e jogam bem menos tempo, e os bons jogadores, reconhecidos em sua “excelência”, vez por outra podem ser dispensados da taxa, se encontrarem desprevenidos financeiramente.

Com o dono de time, embora tenha parecido acima que precisa ter dinheiro, creio que seja diferente. Não posso crer que ser dono de time esteja restrito apenas à condição de homem bem posto economicamente na cidade. É bem verdade que dentre os donos dos quatro times que vi na cidade, três eram homens financeiramente influentes no município, três comerciantes, sendo dois envolvidos na política local, tendo um deles se tornado mais tarde vereador. Porém, um deles nem emprego tinha. Isso me dá ao menos o indicativo de que esse cargo pressupõe alguma posição de liderança reconhecida pelos colegas de equipe, muito mais do que uma carteira recheada de notas.

Antes de acabar este tópico devo acrescentar uma pequena nota, mesmo que contraditória. Disse acima que os praticantes e os pensadores do esporte em Catingueira se mantêm fortemente agarrados à noção de dom e à ideia de insuperabilidade do talento nato ao futebol. Contudo, enquanto amantes do esporte eles parecem desconfiar de sua arraigada crença. Em algumas ocasiões deram-me a entender que para tornar-se um atleta profissional é necessário muito mais que dom e talento. Como que numa manipulação conceitual, parecem assentir que para se tornar profissional o candidato, mesmo tendo dom e sendo destacadamente talentoso, precisa contar com a sorte, com a ocasião de descoberta por algum olheiro. Além disso, admitem também que o dom ou/e

o talento isolados não transpõem situações adversas, como a deficiência física, por exemplo. Lembro aqui de um lamento pesaroso a respeito de um garoto de destacado talento, o qual, segundo seus avaliadores, havia sido agraciado com o dom de jogar bola, mas infelizmente não iria poder progredir no atletismo. O referido menino nascera com agenesia do membro superior, redundando em ausência de parte significativa de seu braço esquerdo. Ora, se tinha talento, se nascera com o dom, porque não poderia enfrentar os preconceitos sociais ou qualquer outra sorte de coisas?

O campo como lugar onde se aprende até pelas beiradas

O estádio de futebol de Catingueira encontra-se num terreno bastante amplo. Dentro dele, protegido por uma área murada, localiza-se o campo, com grama especialmente cuidada, conforme já destacado neste texto. Dizem entre orgulhosos e críticos, mais críticos que orgulhosos, que aquela grama veio de longe, importada não se sabe de onde, e que custou muito caro aos cofres da prefeitura. Alguns afirmam que o trato do campo não foi feito para a população, mas para que alguns times profissionais de Patos – PB pudessem treinar nele. De qualquer forma, a parte gramada é utilizada apenas pelo futebol adulto. Na parte que fica próxima à porta de entrada, há um terreno livre, com espaço equivalente a quase um terço do tamanho total do campo. Esse espaço livre não tem, propriamente, uso adulto. Lá tem duas traves e é essa beirada de campo que a criança mais aproveita para seus jogos. Há outro pequeno espaço de aproximadamente dois metros, que fica entre a trave e a arquibancada, mas nessa beirinha curta a meni-

nada não chega a formular times, ficando apenas chutando a bola de um para o outro.

Nos dias em que os homens jogavam, observei que concediam às crianças certa liberdade, deixando que elas brincassem com a bola oficial, que se misturassem com eles, mas somente nos momentos de aquecimentos. Depois disso, quando a partida começava para valer, elas tinham que se retirar do campo, sendo, literalmente, tangidas para as margens, como se o futebol de criança fosse um futebol de menor valor, um futebol das beiradas, à mineira.

É fato que as crianças nunca ocupam o gramado só para elas em Catingueira, o campo de futebol é um “terreno oficial” dos adultos. Com exceção do dia da Escolinha de Futebol, que funciona aos sábados pela manhã e que, para meu desalento, não efetuou nenhum treino no mês em que estive na cidade, o campo é dos “cabras grandes”. As crianças aprendem desde cedo que não podem ocupá-lo, a não ser como alternativas breves, enquanto o jogo oficial dos homens não tem início. Ninguém parece entender isso como discriminação, cerceamento ou outra prática abusiva no que tange ao acesso a direitos igualitários no uso de um equipamento público.

De qualquer forma, as crianças atuam todo o tempo pelas beiradas. É naquele pedaço de terreno, que também fica dentro do muro do estádio, que as crianças organizam seus jogos e suas competições, todos de caráter amistosos. É, literalmente, nas beiras do campo que se dá a organização dos pequenos times, os quais mudam muito e o tempo todo. Como disse acima, um mesmo menino, dependendo de seu talento e desempenho reconhecido pelo grupo, pode passar de um pequeno time para o outro, por força de um convite mais atrativo. Embora estes não tenham que pagar para jogar, como acontece com os homens, se ele for um garoto bom de bola é tratado na maior “mordomia”, com mimos de estrelas.

Embora segundo Bernardes (2005, p. 46): “o jogador que desobedece às regras é chamado de ‘desmancha-prazeres’, pois destrói o mundo mágico e esta figura é mais nítida nas brincadeiras infantis”, notei que qualquer jogo também pode se desmanchar antes do tempo previsto, isso se os participantes acharem-no desinteressante ou se o time que estiver se formando do lado de fora fizer alguma pressão, reivindicando o espaço do campo.

Todos os pequenos times têm sempre seu líder. É ele quem divide os garotos, quem separa os times para as disputas, quem rememora as regras do jogo, servindo como uma espécie de “juiz” ou “dono” de time. Um time para estar completo não precisa necessariamente ter 22 jogadores. Muitas vezes, separam-se cinco meninos para cada lado. Pode acontecer de dois garotos distintos formularem seus times para disputar um contra o outro, num verdadeiro duelo de gigantes mirins. Tem ocasião em que a situação se complica e não é possível formular nenhuma proposta de time, e as negociações podem demorar por aproximadamente uns cinco ou dez minutos, nunca mais do que isso, creio que por medo de perderem tempo. Os entraves podem ocorrer porque não se entra em consenso sobre quais garotos serão os titulares e quais ficarão na reserva, ou porque os dois líderes querem os mesmos jogadores em seus times, ou ainda porque os dois times querem começar jogando pelo mesmo lado do campo.

O dono da bola, entre as crianças, é quase rei em seus desejos e merece uma consideração mais detida. Ele tem a prerrogativa de nunca ficar de fora de um jogo. Às vezes pode até escolher em que time vai ficar, com que colegas quer jogar e mesmo determinar quem pode ou não jogar com sua bola. Se se aborrecer e não houver quem o traga de volta ao bom senso, ele pode pegar a sua bola e ir embora do estádio, deixando os demais a chupar dedos. De forma

radical, só vi isso acontecer algumas vezes, não dando pra ter sido mais do que três vezes no mês de minha observação. Nas muitas ocasiões em que o dono da bola se aborrecia, aparecia sempre um garoto que fazia o papel de conciliador, numa sinuosa negociação, na maioria das vezes tendo sucesso. Nessas situações era o desejo de brincar que acabava vitorioso, indicando ser ele um dos maiores imperativos da infância (HUIZINGA, 2000; VIGOTSKY, 2008; SOUSA, 2005; KISHIMOTO, 1994).

É também importante observar que o futebol é um esporte coletivo no sentido pleno da palavra; talvez, por isso, não parecia fazer sentido algum para a maioria daqueles meninos, inclusive para o dono da bola, ficar brincando sozinho, batendo picadinho ou fazendo embaixadinha, num ato solitário. Passada a raiva, vi muitas vezes o dono da bola fazendo concessões ou mesmo abrindo mão daquele seu direito socialmente aceito por todos. Muitos chegavam a entregar a bola para que outros meninos organizassem o jogo. Mas isso nunca me pareceu ser fácil. Era, na verdade, uma descida gigante de seu orgulho ferido.

Ao redor da bola, naquela beirada de campo, os meninos decidem quem vai jogar vestido, utilizando camiseta e calção, ou “pelado”, da cintura para cima, apenas de bermudão; se estabelece quem ficará responsável para pegar a bola, quando esta sair do espaço delimitado. Na beirada do campo fica também acertado quem irá para a reserva ou quem não tem o direito de jogar, porque foi a condição imposta pelo dono da bola ou porque é um jogador muito fraco.

Observando crianças migrantes na Inglaterra, Liana Lewis (2006, p. 56-57) notou que: “existe uma hierarquia entre as crianças baseada na categoria idade, a qual é bastante reforçada pela estrutura escolar. Estando na parte ‘inferior’ desta hierarquia, constitui-se (...) um privilégio para as crianças mais novas brinca-

rem com as mais velhas”. Em Catingueira, a hierarquia infantil existe, e, na organização do jogo de beiradas, ela pareceu-me orientar-se por duas fontes: idade e tamanho físico, mais pelo tamanho dos garotos e menos pela idade. Não os vi perguntando a idade uns dos outros, talvez até já soubessem. Contudo, algumas vezes, ouvi-os dizendo: “você não pode jogar com a gente, é muito pequeno”, “você vai ficar chorando, se levar uma canelada”. Da mesma forma, como num ato de revanche, quando o time era de crianças menores, estas diziam: “você é muito grande, entra não”. Num tom bem humorado, uma vez, Carlinhos, 12a, menino que jogava na escolinha, me disse que seu time só perdeu, porque “os moleques de Catingueira tiveram que jogar com uns pais de família em Itaporanga”. Quando perguntei a idade dos “tais pais de família”, ele me disse: “cabras de 14 e 15 anos”. É perceptível que os que têm de 07 a 09 anos estão, relativamente, no mesmo porte físico, na maioria dos casos, e os que estão entre os 10 e 12 anos, comumente, podem confundir a um observador qualquer. Já aqueles que têm mais do que isso, muitas vezes, se achando rapazes, se negam a jogar com as crianças, indo para o lado dos homens, nem sempre sendo lá aceitos.

Ao contrário da escola que separa as idades, o campo de futebol e a bola, embora separem também a idade, parecem enfatizar muito mais o tamanho. Mas mesmo assim, as crianças ainda arranjam outros artifícios, furando a hierarquia, quando isso é de seu interesse. A própria Liana Lewis (2006, p. 57) afirma: “várias vezes eu vi garotos mais novos tentando interagir com garotos mais velhos, falseando suas idades, tentando convencer os últimos de que possuem idade mais avançada”. De minha parte, vi, em algumas ocasiões, meninos maiores indo jogar no gol, livremente ou porque os menores os obrigavam, para que os pequenos

pudessem jogar no espaço do campo que lhes sobrava, sem o incômodo de serem machucados pelos grandes.

Outro destaque interessante é que em Catingueira, um menino, ainda na idade de criança, independentemente de seu tamanho, corpulência, agilidade, nunca é colocado para competir com os homens. É preciso esperar a chegada dos 14 ou 15 anos. Portanto, somente no meio da adolescência é que eles poderão desfrutar do direito dos homens e do acesso total ao campo gramado. Entretanto, se for um adolescente que não se desenvolveu bastante fisicamente ao ponto de impressionar os adultos, este não entra para competir no time dos homens. Entre os Pataxó parece ser diferente. “A inserção dos meninos nas partidas e treinos dos adultos é um processo que se dá de maneira paulatina e depende de inúmeros fatores”. Mas, sobretudo, da “reconhecida habilidade de alguns garotos” (COELHO, 2011, p. 76). Em Catingueira, as crianças e os adolescentes podem até ser habilidosos, mas se for de tipo raquítico ou “encarcado” não vão jogar entre os homens. O próprio Tiago, tido como bom de bola desde menino, hoje reconhecido profissionalmente, não se esquece de que na infância os homens o colocavam para fora de campo.

Para uma reflexão final

O que se pode deixar amarrado com base no percurso feito por este texto? Conforme Roberto DaMatta (1994, p. 12): “(...) o futebol reúne muitas coisas na sua invejável multivocalidade, já que é jogo e esporte, ritual e espetáculo, instrumento de disciplina das massas e evento prazeroso”. Penso que DaMatta é feliz em sua observação. Mesmo a vida nem sempre funcionando “como manda o figurino”, o campo de futebol é um importante palco para

a encenação das coisas do vivido e a Antropologia pode tirar dele várias lições.

Em Catingueira, a partir das beiradas do estádio, observei que ocupando aquele espaço, crianças e adultos, sobretudo, homens e meninos vão dando indicativos de sua “participação política” na vida social da comunidade. Além disso, ficou claro para mim que o campo de futebol de Catingueira não é na cultura nordestina um fenômeno ilhado. Ele representa um pequeno fragmento da preferência nacional, preenchendo boa parte do tempo da vida de alguns grupos daquela cidade. Considerando a partir de lá, é possível ver a forte crença num dom especial para o futebol. Seguindo exemplos confirmativos locais, de pelo menos dois atletas paridos pela cidade, o amante do futebol catingueirense olha para o gramado e o vê como uma vitrine com grande possibilidade para se exhibir o talento nato, talvez por isso seja o campo tão bem cuidado.

Para as crianças, o campo de futebol também é lugar de aprendizado. Ele é antes de tudo um terreno apropriado para variadas formas de sociabilidades, incluindo nela elementos de masculinidades e de relações adultas. A partir dele, meninos e homens vão construindo seus laços de camaradagem, estes aprendendo com aqueles, reproduzindo e também transformando conceitos em ações de reciprocidades, mas também de confrontos geracionais.

Quando penso o espaço do futebol catingueirense como metáfora, entendo que nele o lugar das crianças está garantido, ao menos pelas beiradas, às margens da posse adulta. Os meninos, se aqui se imagina do ponto de vista concreto, vivem “o já e também “o ainda não”. Estão no campo, mas não dentro dele. Podem jogar em parte dele, porém não no centro. São meninos transformando, a seu modo, experiências de homens. São meninos conquistando uma cidadania que já é de direito, mas ainda não é de fato.

Do ponto de vista da Antropologia aqui praticada, fica claro que as crianças são, assim como todos os demais grupos sociais, sujeitos legítimos no processo de investigação. Sem dúvida elas podem ajudar a Antropologia em sua mirada para o cotidiano comunitário, no qual se descortinam as mais diferentes formas de experiências vividas. Contudo, está claro que as crianças nunca estão sozinhas; mesmo quando não existe nenhum adulto por perto, elas estão sempre em relação às suas famílias ou às pessoas de suas comunidades.

Notas

1. Meus agradecimentos às professoras Flávia Pires (UFPB), Mônica Franch (UFPB), Marcia Longhi (UFPB), Fernanda Bittencourt Ribeiro (PUC-RS) pelas muitas orientações e contribuições dadas, ao PPGA-UFPB pelo financiamento à pesquisa e a José Soares pela leitura cuidadosa deste artigo.
2. Mestrado em Antropologia, (PPGA/UFPB); Especialização em Gestão Escolar (FAK-CE); Formação de Psicólogo e Licenciatura Plena em Psicologia (UEPB). Membro do Grupo de Pesquisa CRIAS – Criança, Sociedade e Cultura – UFPB.

Referências bibliográficas

- ALMEIDA, Marco Bettine. O Esporte como matriz da sociabilidade espontânea: Um olhar pelo referencial habermasiano. In: *Revista da ALESDE*, Curitiba, v. 1, n. 1, p. 100-110, setembro 2011. Disponível em: <http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/alesde/article/view/20607/15142>. Acesso em 29/04/2012.
- BERNARDES, Elizabeth Lannes. Jogos e brincadeiras: ontem e hoje. In: *Cadernos de História da Educação* - nº. 4 - jan./dez. 2005. Disponível em: <http://www.seer.ufu.br/index.php/che/article/view/384/365>. Acesso em 08/08/2012.
- BRANDÃO, Carlos R. Reflexões sobre como fazer trabalho de campo. In: *Cultura e Sociedade*, v. 10, n. 1, jan/jun 2007 pp. 11-27. Disponível em: <http://www.revistas.ufg.br/index.php/fchf/article/view/1719>. Acesso em 12/03/2012.
- BRASIL. Resolução do IBGE nº 05, de 10 de outubro de 2002. Disponível em: http://pt.wikisource.org/wiki/Resolu%C3%A7%C3%A3o_do_IBGE_05_de_2002/Para%C3%ADba. Acesso em 27/06/2012.
- CANCLINI, Nestor. G. *Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1997.
- COELHO, Luciano Silveira. *Infância, aprendizagem e cultura: as crianças pataxó e as práticas sociais do Guaraní*. Dissertação de Mestrado. Escola de Educação Física, Fisioterapia e Terapia Ocupacional. Universidade Federal de Minas Gerais 2011. 136 f. disponível em: [http://opus.grude.ufmg.br/opus/opusanexos.nsf/401ea73efc01934f83256c13006ab709/edf43dcf985977b283257928005a1a6b/\\$FILE/COELHO,%20L.%20S.%20\(2011\).pdf](http://opus.grude.ufmg.br/opus/opusanexos.nsf/401ea73efc01934f83256c13006ab709/edf43dcf985977b283257928005a1a6b/$FILE/COELHO,%20L.%20S.%20(2011).pdf). Acesso em 30/04/2012.
- COHN, Clarice. *Antropologia da criança*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2005.
- CORSARO, W. A. *Sociologia da Infância*. Porto Alegre: Artemedicas, 2011.
- DAMATA, Roberto. Antropologia do óbvio: Notas em torno do significado do futebol brasileiro. In: *Revista da USP*, n. 22. (1994). Disponível em: <http://www.usp.br/revistausp/22/02-damatta.pdf>. Acesso em 19/06/2012.
- DAMO, Arlei Sander. *Do Dom à Profissão: Uma etnografia do futebol espetáculo a partir da formação de jogadores no Brasil e na França*. Tese de Doutorado. (Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. PGAS/UFRS) – Porto Alegre, 2005. Disponível em: <http://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/5343>. Acesso em 27/09/2013.
- FERNANDES, Florestan. As “Trocinhas” do Bom Retiro: Contribuição ao Estudo Folclórico e Sociológico da Cultura e dos Grupos Infantis. In: *Pro-Posições*. V. 15, n.1 (43) – jan./abr. 2004. Disponível em: <http://pt.scribd.com/doc/75307090/AsTrocinhas-Do-Bom-Retiro-Florestan-Fernandes>. Acesso em 16/07/2012.
- GASTALDO, Édison. Crônicas da pátria amada: futebol e identidades brasileiras na imprensa esportiva. In: *Antropolítica*, Niterói, n. 19, p. 147-163, 2. sem. 2005. Disponível em: <http://comunicacaoesporte.files.wordpress.com/2010/10/cronicas-da-patria-amada-futebol-e-identidades-brasileiras-na-imprensa>

- sa-esportiva.pdf. Acesso em 22/04/2012.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro, RJ: Guanabara, 1989.
- GLUCKMAN, Max. Análise de uma situação social na Zululândia moderna. In: FELDMAN-BIANCO, B. (Org.). *Antropologia das Sociedades contemporâneas – Métodos*. São Paulo: global, 1997.
- GUEDES, Simoni Lahud. Discursos autorizados e discursos rebeldes no futebol brasileiro. In: *Esporte e Sociedade*, ano 6, n.16, Nov.2010/Fev.2011. Disponível em: <http://www.uff.br/esportesociedade/pdf/es1601.pdf>. Acesso em 10/05/2012.
- HUIZINGA, Johan. *Homo Ludens*. São Paulo: Ed. Perspectiva S.A. 2000. Disponível em: http://jnsilva.ludicum.org/Huizinga_HomoLudens.pdf. Acesso em 13/06/2012.
- LEWIS, Liana. Diáspora e negociações de família, gênero e geração. In: *Revista ANTHROPOLOGICAS*, ano 10, volume 17(2): 43-64 (2006). Disponível em: <http://www.ufpe.br/revistaanthropologicas/index.php/revista/article/view/73/69>. Acesso em 08/07/2012.
- KISHIMOTO, Tizuko Morchida. O jogo e a educação infantil. In: *Perspectiva*. Florianópolis, UFSC/CED, NUP, v. 12, n. 22, p. 105-128, 1994. Disponível em: <http://www.journal.ufsc.br/index.php/perspectiva/article/view/10745/10260>. Acesso em 18/06/2012.
- NUNES, Ângela. A Sociedade das Crianças A'uwe – Xavante: Revisitando um Estudo antropológico sobre a Infância. In: *P O I Ê S I S* – Revista do Programa de Pós-Graduação UNISUL. Tubarão, v. 4, n. 8, p. 342 – 359, Jul./Dez. 2011. Disponível em: <http://www.portaldeperiodicos.unisul.br/index.php/Poiesis/article/view/798/741>. Acesso em 25/04/2012.
- PÉTONNET, Colette. Observação Flutuante: o exemplo de um cemitério parisiense. In: *Antropolítica*. Niterói, n. 25, p. 99-111, 2. Sem. 2008. Disponível em: http://www.uff.br/antropolitica/revistasantropoliticas/revista_antropolitica_25.pdf. Acesso em 02/04/2013.
- PIRES, Flávia F. *Quem tem medo de mal-assombro? Religião e Infância no Semiárido Nordestino*. Rio de Janeiro: E-papers; João Pessoa: UFPB, 2011.
- _____. O que as crianças podem fazer pela antropologia? In: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 16, n. 34, p. 137-157, jul./dez. 2010. <http://www.scielo.br/pdf/ha/v16n34/07.pdf>. Acesso em 10/12/10.
- _____; SANTOS, P. O. S.; SILVA, J. K. R. ELAS DECIDEM? Analisando o Papel Familiar da Mulher a partir do Programa Bolsa Família. In: *CAOS – Revista Eletrônica de Ciências Sociais*, n. 16, março 2011. Disponível em: <http://www.cchla.ufpb.br/caos/n17/8.%20PIRES%2c%20SANTOS%2cSILVA%20UFPB%20PBF%20108-%20119.pdf>www.cchla.ufpb.br/caos. Acesso em 06/03/2012.
- QUEIROZ, Tereza C. N.; FRANCH, Mônica. As praças e a cidade: sua história, seus usos. In: FRANCH, Mônica; QUEIROZ, Tereza. *Da Casa à Praça: Um estudo da revitalização de praças em João Pessoa*. Belo Horizonte: Argumentum Editora, 2010.
- RIAL Carmen. Jogadores Brasileiros na Espanha: Emigrantes, porém... In: *Revista Antropologia em Primeira Mão*, 87/2006:1-49. PPGAS/UFSC. Disponível em: <http://www.cfh.ufsc.br/~antropos/87%5B1%5D.pdf>. Acesso em 03/05/2012.
- _____. Fronteiras e zonas na circulação global dos jogadores brasileiros de futebol. In: *Antropologia em Primeira Mão*: 109/2009:1-24. PPGAS/UFSC. Disponível em: <http://www.cfh.ufsc.br/~antropos/109.pdf>. Acesso em 03/05/2012.
- SANTOS, Patricia Oliveira da Silva & PIRES, Flávia F. Conversando com Crianças sobre o Programa Bolsa Família: uma análise antropológica no semi-árido. In: *XXVIII Congresso Internacional Associação Latino Americana de Sociologia*, 6 a 11 de Setembro, Recife – UFPE 2011.
- SECULT. *Plano Municipal de Cultura*. PMC – Prefeitura Municipal de Catingueira, fevereiro de 2012.
- SILVA, Antonio Luiz da. *Pelas Beiradas: Duas décadas do ECA em Catingueira*. (Dissertação) Mestrado em Antropologia, PPGA/UFPB. João Pessoa, 2013.
- SOUZA, Edilma do Nascimento. *As crianças e o Programa Bolsa Família em Catingueira PB: uma reflexão antropológica da condicionalidade escolar a partir do ponto de vista das crianças*. (Monografia) Graduação em Ciências Sociais, UFPB, João Pessoa, 2011.
- _____; SANTOS, Patrícia Oliveira da Silva; PIRES, Flávia F. A Contemporaneidade do Dom: O Programa Bolsa Família na cidade de Catingueira. In: *JORNAL DO M.A.U.S.S. IBEROLATINOAMERICANO*. 2011. Disponível em: <http://www.jornaldomauss.org/periodico/wp-content/uploads/2011/09/A-Contemporaneidade-do-Dom-O-Programa-Bolsa-Fam%C3%ADlia-na-cidade-de-Catingueira1>.

pdf. Acesso em 05/03/2012.

SOUSA, E. L. “*Que Trabalhais Como Se Brincásseis*”: *Trabalho e Ludicidade na Infância Capixu*. (Dissertação) Mestrado em Ciências Sociais, Universidade Federal de Campina Grande, Paraíba, 2004.

TOREN, Christina. A matéria da imaginação: o que podemos aprender com as ideias das crianças filijanas sobre suas vidas como adultos. In: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 16, n. 34,

p. 19-48, jul./dez. 2010. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/ha/v16n34/02.pdf>. Acesso em 10/12/10.

TURNER, Victor W. *O processo Ritual: Estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1974.

VIGOTSKI, L. S. A brincadeira e o seu papel no desenvolvimento psíquico da criança. In: *Revista Virtual de Gestão de Iniciativas Sociais*, n. 11, Junho de 2008. Disponível em: <http://www.ltds.ufrj.br/gis/anteriores/rvgis11.pdf>. Acesso em 27/04/2012.

autor **Antonio Luiz da Silva**
Mestre em Antropologia / UFPB

Recebido em 08/04/2013

Aceito para publicação em 03/10/2013

Heidegger, Ingold e as (zoo)técnicas: uma discussão a partir da bovinocultura de corte brasileira

CAETANO SORDI

Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil

DOI: 10.11606/issn.231-9133v22i22p118-133

resumo Este artigo discute os sentidos da zootecnia a partir de um ponto de vista heideggeriano, esboçado pelo autor em “A questão da técnica” [*Die Frage nach der Technik*], de 1953. O artigo articula a discussão sobre a zootecnia com o trabalho de campo etnográfico realizado em eventos públicos da pecuária de corte brasileira ao longo dos anos de 2011-2012. O objetivo da pesquisa fora registrar como o estatuto ontológico dos animais de produção é construído pelos discursos do agronegócio brasileiro. Tomando a obra de Ingold como mediação entre a discussão proposta por Heidegger e o escopo etnográfico original, delinea-se uma reflexão sobre a colocação em “disponibilidade” dos corpos animais através da zootecnia moderna e seus saberes correlatos.

palavras-chave Zootecnia; Bovinocultura; Discursos; Antropologia; Crítica Heideggeriana

Heidegger, Ingold and the (zoo)techniques: a discussion from brazilian beef cattle industry

abstract This article discusses the senses of zootechnics from a heideggerian point of view, drawn by the author in the 1953 essay “The question concerning technology” [*Die Frage nach der Technik*]. The article ties the discussion on zootechnics with an ethnographic fieldwork realized in some public events organized by the brazilian livestock sector between 2011 e 2012. The main subject of the re-

search was to understand how the ontological status of farm animals is constructed through the discourses of Brazilian agribusiness. Taking the work of Ingold as an intermediate point between Heidegger’s discussion and the original ethnographical path, the article outlines a reflection about the “setting in order” of animal bodies through modern zootechnics and its correlated knowledge.

keywords Zootechnics; Livestock; Discourses; Anthropology; Heideggerian Critique

O objetivo deste artigo é estabelecer uma reflexão sobre a zootecnia moderna tomando como base a crítica heideggeriana da técnica, sintetizada na conferência “A questão da técnica” [*Die Frage nach der Technik*], de 1953¹. O encaixe do pensamento de Heidegger com a zootecnia é proposto a partir do que desenvolvo empiricamente no quarto capítulo da minha dissertação de mestrado,² isto é, de que maneira o estatuto ontológico dos animais de produção é construído pelos discursos do agronegócio brasileiro, sobretudo no campo da bovinocultura de corte. Estes discursos, como ilustrarei na sequência, são em parte informados pelos saberes oriundos da zootecnia, ciência sistematizada a partir do século XIX que visa aproveitar os recursos dos animais domésticos e potencialmente domesticáveis para fins nutricionais e econômicos (PORCHER, 2011; FRASER, 2012).

A recorrência, neste meio, da ideia segundo a qual os ruminantes seriam como

“máquinas transformadoras de pasto em carne”, pode ser interpretada à luz de algumas considerações de Heidegger sobre a essência [*Wesen*] da técnica moderna desenvolvidas neste breve ensaio de 1953. É na relação que o pensador estabelece entre técnica como experiência de desencobrimento [*Entbergen*] da realidade, por um lado, e sua captura, na Modernidade, por um tipo de apelo ou exigência pela de “disponibilidade” [*Bestand*] de todas as coisas, de outro, que me detenho nesta comunicação.

Atinente à questão metodológica sobre o encaixe de tão abstrata teoria com o caso empírico selecionado, encontro em alguns fragmentos da obra de Ingold (2000, 2007) a articulação possível entre os dois polos visados. Como bem reconhece o antropólogo britânico em diversas passagens dos seus escritos, seu pensamento a respeito da técnica e do “habitar” [*Dwelling*]³ humano são significativamente influenciados pelo legado de Heidegger, de modo que a aproximação que proponho entre os dois pensadores não é de modo algum gratuita ou eventual. Neste sentido, além do texto de Heidegger sobre a técnica, centro-me sobre o quarto capítulo de *The Perception of the Environment* (2000), possivelmente a obra mais conhecida de Ingold, e o livro *Hunters, Pastoralists and Ranchers* (2007), totalmente dedicado à questão das relações humano-animais.

Primeiramente, procederei à exposição do objeto empírico e das circunstâncias de pesquisa que o condicionaram. Logo depois, à interpretação de seu escopo antropológico, a partir das referências de Ingold. Por fim, à interpretação de seu escopo filosófico, a partir das referências de Heidegger. O movimento será, portanto, do mais particular ao mais abstrato, de modo a coligar, gradual e controladamente, as três dimensões da argumentação.

Animais de Produção como “Máquinas de Quatro Estômagos”

Entre 2011 e 2012, realizei trabalho de campo em feiras agropecuárias de importância nacional a fim de reconstituir os discursos engendrados pelos agentes do sistema-carne nacional a respeito dos animais que lhe servem de matéria prima (os bovinos) e do produto que oferecem no mercado (a carne). O objetivo da investigação foi rastrear os fluxos discursivos (COMAROFF e COMAROFF, 2003) dos quais é composta a paisagem fenomenal (COMAROFF e COMAROFF, 2003) das contemporâneas “Guerras da Carne”, isto é, conflitos discursivos, travados na esfera pública, *online* e *offline*, que tem como objeto referencial a carne, sobretudo a bovina, no contexto brasileiro contemporâneo.

O evento agropecuário ao qual mais dediquei atenção foi a chamada FEICORTE, Feira Internacional da Cadeia Produtiva da Carne, que acontece anualmente nos pavilhões do Parque de Exposições Imigrantes, em São Paulo (SP)⁴. Trata-se de um megaevento empresarial destinado a servir como uma espécie de “vitrine” do sistema-carne brasileiro, sobretudo num momento histórico em que a exportação de *commodities* agropecuárias toma a dianteira da inserção brasileira no mercado internacional. Durante os cinco dias da feira, os mais distintos agentes das cadeias sociotécnicas que compõem o complexo bovinocultor afluem ao parque, de modo que se trata de um importante nó de rede para o “agro”⁵ nacional. Além das exposições, leilões e concursos envolvendo os animais, também ocorre na FEICORTE aquilo que poderíamos chamar de um “trabalho ideológico” do sistema-carne brasileiro, isto é, a busca por certa unificação discursiva e retórica em relação a uma série de assuntos controversos: a relação do setor com o Estado, os

embargos estrangeiros à carne brasileira; como resistir àqueles que, pelos animais ou pela saúde, criticam o consumo e a produção do produto; entre outros.

O palco deste trabalho ideológico é um setor da feira denominado Espaço Carne, no qual se realizam palestras, conferências e *workshops*. Em 2011, o Espaço Carne foi abrilhantado com uma iniciativa denominada Caminho do Boi, em que o visitante era convidado a percorrer, de maneira simulada, o trajeto que conduz o animal até o seu abate⁶. Tratava-se de uma exposição didática dos mais modernos métodos de bem-estar e “manejo racional” dos animais da pecuária de corte, de modo a disseminar a ideia entre os produtores. Ademais, salientava-se que, para além da agregação de um valor ético ao seu produto, o “manejo racional” também servia como uma poderosa maneira de preservação da integridade e da qualidade da carcaça, na medida em que se minimizavam os riscos de hematomas e descargas de adrenalina no sangue do animal. Embora visasse conscientizar os visitantes de que o manejo racional operava a síntese entre produção de carne e respeito ético, a iniciativa também visava conscientizar o produtor de que aquilo era bom para o seu bolso, ao manter a carcaça dos bovinos macia e intacta. Ao longo do trajeto, estavam afixados *banners* que informavam, em termos de toneladas, a quantidade de carcaças que eram desperdiçadas todos os anos devido à má organização do manejo *ante mortem*.

Também nesta edição da feira, assisti a uma palestra, denominada “Pecuária Brasileira: desvendando mitos”, na qual um dos participantes proferiu um juízo bastante veemente sobre ser necessário valorizar “este animal de quatro estômagos que opera o milagre de transformar pasto cru em alimento”, isto é, o ruminante. A princípio, pensei que se tratava de uma maneira deveras idiossincrática de qualificar um bo-

vino, talvez algo próprio daquela personagem em específico. No entanto, logo reparei que os discursos do sistema-carne e da literatura zootécnica que lhe serve de suporte estão repletos de paráfrases deste juízo particular, isto é, enunciados segundo os quais os bovinos seriam como máquinas transformadoras de matérias, a princípio, não-alimentares, em substâncias alimentares (carne, leite etc.) ou economicamente aproveitáveis (couro, chifres etc.). Em outro evento realizado na mesma feira, em 2012, ouvi uma variante muito particular da afirmação, segundo a qual a quadratura manejo-nutrição-sanidade-genética seria a “interação fundamental para a *máquina* funcionar bem”. E um pouco antes deste evento, numa outra palestra que assisti na mesma feira, a ideia da *máquina* já havia sido evocada: a máquina de quatro estômagos que transforma matéria seca em carne de primeira qualidade.

Não é de hoje que se ressalta a analogia entre animais e máquinas no contexto pecuário (MITCHELL, 2006, 2011; PORCHER, 2011). Muitas vezes, sob a forma de denúncia, como no caso do discurso dos direitos animais (SINGER, 2010). Assim, o que me chamou particularmente atenção foi o caráter transformativo da máquina, ou seja, o tipo de operação ao qual seu efeito maquinico era referido. No centro de tal operação, o que se vislumbrava era o rúmen, centro desta máquina descrita por muitos no setor agropecuário como milagrosa.

Um exemplo. Segundo um manual zootécnico (PERRY, 1980, p. 3), “a forma mais abundante de energia renovável neste mundo é fibra e celulose. Infelizmente, o homem não é capaz de utilizar celulose. Felizmente, animais ruminantes são aptos a utilizá-la”. Isto se daria pelo fato de que

Ruminantes são encontrados em quase todo ambiente onde plantas transformam energia solar

em formas químicas. Esta aptidão é a manifestação do processo evolucionário que os proveu de um aparato alimentar capaz de liberar, de forma aproveitável, a energia química desde os carboidratos estruturais das plantas. Nenhuma enzima degradativa dos mamíferos é capaz de “quebrar” esta cadeia. É interessante notar que a maior diferença entre amidos, que podem ser digeridos por animais monogástricos, e celulose, que não pode, é a configuração espacial da (1,4-)cadeia glucosídica. (...) Esta súbita diferença perpetrada pela Mãe Natureza é um dos maiores efeitos que conduziu ao desenvolvimento do animal ruminante. Ruminantes e herbívoros adquiriram assim populações microbianas simbióticas, as quais os provêm com as enzimas degenerativas requeridas (PERRY, 1980, p. 3).

Por fim, o manual defende que “por causa destas relações simbióticas entre o animal ruminante e os microorganismos de seu rúmen, estas espécies possuem um grande valor para o homem” (idem). De fato, dos chamados *big five*, isto é, das cinco principais espécies domesticadas pelas sociedades humanas com fins alimentares e econômicos (WILKIE, 2010), três são ruminantes: bovinos, caprinos e ovinos. As duas outras (galináceos e suínos) são monogástricas.

Pesquisadores da domesticação corroboram esta ênfase na ruminância ao destacarem a importância da mesma para o surgimento de duradouros sistemas pastoris envolvendo estes animais. Em lugares tão díspares como a estepe eurásiana (INGOLD, 2007), o Oriente Médio (HAUDRICOURT, 1962; DESCOLA, 2005), a pampa sul-americana (CROSBY, 2011) ou a África nilota (EVANS-PRITCHARD, 2008), seres humanos têm se valido historicamente das propriedades transformativas dos ruminantes para obter os víveres necessários à sua subsistência. Em maior ou menor grau de colaboração com a agricultura, produtos oriundos das es-

pécies ruminantes (lã, couro, carne, leite, ossos etc.) têm exercido desde tempos milenares um importante papel na reprodução material de várias sociedades ao redor da Terra (MAZOYER e ROUDART, 2010). Igualmente, muitos destes animais são empregados desde tempos imemoriais como tração pelas sociedades pastoris, movendo carros, moinhos ou simplesmente servindo como montaria. Também é importante lembrar o papel exercido pelos ruminantes do velho mundo na fixação das populações eurásianas na América, na Oceania e em outras partes do mundo colonizado, servindo como verdadeira vanguarda biótica do “imperialismo ecológico” (CROSBY, 2011; BARETTA e MARKOFF, 1978) a partir do século XV. Sabe-se o quanto a introdução destas novas espécies de ruminantes alterou profundamente os ecossistemas e suas regulações socioecológicas locais, produzindo alto impacto no modo de vida das populações nativas.

Em jogo, para Ingold (2007), o que se desvela nestas dinâmicas é uma certa produtividade *econômica* calcada na apropriação de uma produtividade *ecológica*. Por produtividade *econômica*, o autor compreende o emprego de trabalho humano (como o dos pastores e pecuaristas) na produção de objetos para o consumo. Por produtividade *ecológica*, por sua vez, a criação de matéria orgânica na natureza, através da radiação solar (fotossíntese). Torna-se muito claro, com isso, o porquê de tamanho entusiasmo com as capacidades transformativas dos animais ruminantes: de uma substância inassimilável pelo nosso organismo, porém abundante (fibra de celulose), derivam-se múltiplas substâncias alimentares e economicamente apropriáveis. O que ainda não está claro, contudo, é de onde advém a leitura destes animais como *máquinas* transformativas. Em outras palavras, se tanto os nuer do Sudão quanto os pecuaristas da FEI-

CORTE vivem dos milagres da ruminância – isto é, de uma apropriação econômica de uma produtividade ecológica – porque no “idioma bovino” (EVANS-PRITCHARD, 2008) dos primeiros a ideia do animal como “máquina” não se faz presente?

Da confiança à dominação, da dominação à reificação

No quarto capítulo de *The Perception of the Environment*, Ingold (2000) esboça um modelo de interpretação da história das relações entre humanos e animais a partir de uma diferenciação entre modos de engajamento [*modes of engagement*] distintos com a alteridade animal. O modelo, evidentemente, não está livre de críticas, na medida em que se refere, em grande medida às condições de vida e relações com o mundo natural dos povos da franja ártica, com os quais o autor possui familiaridade⁷. Do ponto de vista de um tipo-puro weberiano, contudo, o esquema pode ser interessante para se refletir sobre as questões anteriormente elencadas.

De acordo com Ingold, a relação dos povos caçadores-coletores com os animais de seu mundo circundante se fundaria numa relação de confiança [*trust*], baseada em uma simetria social e ontológica entre os coletivos humanos e animais. A caça, neste sentido, seria uma espécie de relação social mediada pelo paradigma da dádiva, em que a captura de um indivíduo do grupo animal pelo grupo humano seria retribuída de alguma forma pelo grupo humano ao grupo animal. Sendo uma relação social entre parceiros simétricos, os instrumentos envolvidos na caça seriam mais como instrumentos de conhecimento (no sentido intersubjetivo do termo, “conhecer alguém”) do que como instrumentos de manipulação e controle técnicos,

de modo que o tipo causalidade implícito neles seria de ordem *pessoal*, e não *mecânica*. Os instrumentos do caçador-coletor, portanto, seriam instrumentos de *revelação* da alteridade animal. O que se abriria em seu emprego seria antes um “quem”, dotado de subjetividade, do que um “o quê”, aberto à imoderada disponibilidade.

Já nas sociedades classificadas como pastoralistas, a relação seria totalmente diferente. O engajamento já não seria mais mediado pela confiança, mas sim pela dominação [*domination*], cuja evidência seria atestada pela natureza mesma dos instrumentos empregados na lida com os animais: chicote, jugo, espora etc. Estes não seriam mais instrumentos de *revelação*, mas sim de *dominação*, pelos quais o humano demarca sua assimetria em relação ao animal simultaneamente como seu protetor e seu algoz. Sob o engajamento pastoril, os animais deixariam de se constituir como um coletivo à parte da comunidade humana para se tornarem uma parte dela – a parte subordinada.

Contudo – e isto é muito importante –, mesmo no pastoralismo a causalidade permaneceria sendo do tipo *pessoal*, pois “o uso da força é predicado sobre a assunção que o escravo⁸ é um ser dotado da capacidade de agir e sofrer, e, neste sentido, uma pessoa” (INGOLD, 2000, p. 73). Desta maneira, somente com o advento da pecuária *industrial*, argumenta Ingold, que os animais teriam sido “reduzidos, na prática e não só na teoria, aos meros ‘objetos’ que os teóricos da tradição ocidental sempre os supuseram ser” (INGOLD, 2000, p. 75). Em outras palavras, o que o autor defende é que a apropriação maquínica dos animais como mero recurso (ou, nos termos com que Marx os descreve, “instrumentos de trabalho”), seria mais uma novidade propriamente moderna do que um traço constitutivo e universal das relações humano-animais.

Em *Hunters, Pastoralists and Ranchers* (2007), o autor propõe um modelo ligeiramente diferente, referido de maneira ainda mais explícita às mudanças ocorridas nas relações dos povos da franja ártica com seus animais. O movimento que vai da simetria à assimetria, da subjetivação à objetivação dos animais, permanece o mesmo. Contudo, a principal oposição estabelecida por Ingold neste segundo modelo é aquela entre regimes de interação humano-animal motivados pela subsistência e regimes de interação humano-animal motivados pela interveniência do mercado como dispositivo demandante de matérias primas e produtos animais. No primeiro campo – o da subsistência, orientado para a partilha [*share*] dos produtos ou à proteção [*protection*] dos animais – se situariam a caça [*hunting*] e o pastoralismo [*pastoralism*] tradicional. Já no segundo campo, o do mercado, se situaria a pecuária [*ranching*], articulada a uma rede de trocas sistêmicas e monetárias exteriores ao grupo social.

Ora, com a interveniência do mercado sobre o regime criatório, expor-se-ia a dimensão da acumulação [*accumulation*] em detrimento da subsistência. E o que acaba sendo exacerbando, neste sentido, é o *gado como unidade e reserva de valor*. Vários autores destacam, no entanto, que o paralelo entre gado e valor não é uma novidade moderna. Serres (2003), por exemplo, relembra que a troca de gado precedeu a moeda, o que é atestado pela proximidade etimológica entre *pecus* e *pecunia*. Benveniste (1995), de maneira ainda mais precisa, traça diversos comentários ao radical indo-europeu *peku-*, que remeteria ao “conjunto da propriedade privada móvel”, tanto de homens quanto de animais, donde a relação etimológica sublinhada por Serres. Da mesma forma, o autor relembra que o termo inglês *cattle*, remonta ao latim *capitale*, o “bem principal” (BENVENISTE, 1995, p. 57). Não precisamos recordar, igualmente, das

passagens de Evans-Pritchard (2008) a respeito do valor do gado para os nuer, principalmente na questão das trocas matrimoniais. Sahlins, por fim, afirma que a relação entre a sociedade norte-americana e a carne bovina “deve remontar à identificação indo-europeia do gado ou da riqueza multiplicável com a virilidade” (SAHLINS, 2007, p. 185).

De fato, a figura do rebanho se presta a esta identificação. Ele é *homogêneo*: um indivíduo é potencialmente substituível por qualquer outro. Ele é *produtivo*: cada indivíduo pode fornecer mil e um produtos derivados, como leite, carne, chifre e ossos. Cada um destes produtos é gerador não só de valor de *uso*, mas também de valor de *troca*. Como o dinheiro, ele é um “objeto que atrai outros objetos” (FAUSTO, 2001). Como unidade de troca nas relações matrimoniais, em sociedades que assim o empregam, ele também é uma dádiva que produz afins, produz parentesco, e mesmo novas pessoas, sob os regimes de aliança e filiação. Por fim, o gado é *reprodutivo*: cada indivíduo pode produzir novos indivíduos, que também serão *homogêneos*, *produtivos* e *reprodutivos*. Nos termos de Alain Badiou (2009), poderíamos classificar o gado como aquilo que se submete à conta.

Em suma, trata-se de pensar que talvez não seja o gado que se transforma em mercadoria e unidade de valor *por causa* da Modernidade, mas sim que a solidariedade oculta que sempre existiu entre a ontologia do gado e a ontologia do valor *ganha novos contornos* na Modernidade, a qual, através da industrialização (e a incidência da industrialização sobre os corpos dos animais se chama, para todos os efeitos, “zootecnia”), apenas radicalizou e conferiu contornos cada vez mais dramáticos para algo que sempre esteve latente na relação dos grupos humanos com os grandes herbívoros que vivem em rebanhos: sua quase inexorável identificação com a riqueza multiplicável, com a possibilidade de acumulação.

A pergunta que se impõe agora é: de que maneira os animais do agronegócio brasileiro se abrem ao discurso como fonte de acumulação e multiplicação da riqueza? A resposta é multi-forme. Em paralelo à carne e ao leite, há outras atividades econômicas envolvendo bovinos que se fazem presentes na sociedade contemporânea, na medida em que, “além de laboratórios nutritivos onde são processadas nossas substâncias vitais” – maneira como os descreve Augusto Comte, resgatada por Lévi-Strauss (2009, p. 213) –, estes animais também permanecem sendo unidades de troca e reserva de valor por outras potencialidades de apropriação econômica de sua produção ecológica.

Sob esta perspectiva, enquadram-se mercados como o da reprodução de gado de elite, enfocado por Leal (2011). Segundo a autora, o gado de elite se conforma como um setor muito particular da economia pecuária, na medida em que seus espécimes não são criados para o abate. Ao contrário, comportam-se como verdadeiras reservas de valor genético e genealógico, reserva esta que é comercializada, muitas vezes, como ativo financeiro. Individuados e subtraídos do mercado comum do boi gordo, touros “de genética” e “de genealogia” são como emblemas garantidores do valor de toda uma raça, à maneira – se me for permitida a aproximação – do lastro em outro que outra garantia o valor do dinheiro em circulação. Neste mercado, a substância visada como objeto ideal da produção (MARX, 2011) dos animais não é propriamente a sua carne, mas sim o seu sêmen, substância destinada a perpetuar materialmente a mística de sua genealogia.

No mercado de boi gordo, evidentemente, o objeto ideal da produção é a carne. Ou melhor, a carcaça. De acordo com a palestra de um veterinário na FEICORTE de 2012, “o segredo da boa carcaça” seria a combinação ótima de genética, bom manejo, nutrição e sanidade.

Tanto faz se através do pasto livre ou do confinamento, a conta que interessaria de conversão biológica “é o quanto de matéria seca tem de ser consumida para produzir tantas arrobas no gancho”. Haveria até mesmo um *software* para medir todo este processo. Para ilustrar a indiferença do produto final em relação ao *input* inicial, o palestrante contou com auxílio de uma projeção em *data show* na qual eram mostrados dois *inputs* iniciais diferentes (pasto e confinamento), um só produto intermediário (uma carcaça) e um único *output* final (um bife).

Como argumentam alguns autores (WILKIE, 2010; INGOLD, 2007; FRASER, 2012), é apenas tardiamente na história da domesticação de animais que rebanhos passaram a ser criados visando primeira e exclusivamente carne. Há registros etnográficos e históricos de que povos pastores tradicionais muito excepcionalmente consomem a carne dos seus grandes herbívoros, ainda que, quando o façam, o façam com alegre disposição e muito bom-grado (INGOLD, 2007; EVANS-PRITCHARD, 2008). Em linhas gerais, os animais são apropriados economicamente nestas sociedades tendo em vista primeiramente seus subprodutos, sua força de trabalho como tração e transporte e, muito recorrentemente, como unidade de valor e troca (em contratos matrimoniais, por exemplo). O consumo carnívoro acaba ocorrendo no caso de morte acidental das reses, em tempos de condições econômicas adversas ou devido a ofícios sacrificiais.

Mesmo em sociedades cujo criatório bovino se desenvolveu, desde seu início, em articulação aos mercados capitalistas – como é o caso de todo o continente americano, de norte a sul – não é desde sempre que as reses foram vistas como máquinas produtoras de carne. Fraser (2012) e Wilkie (2010) ressaltam a importância do desenvolvimento das tecnologias de refrigeração para o surgimento global de uma indústria da carne, bem

como para a consolidação deste produto como *commodity* no mercado internacional. É graças à indústria frigorífica e a montagem de grandes parques industriais destinados à desmontagem de carcaças que a carne pôde estar presente, fresca e constante, mesmo em locais muito distantes dos polos produtores, alterando para sempre o perfil tanto do consumo quanto da produção de carne.

No meio agropecuário, se percebe a centralidade da carcaça por todos os lados. De certa maneira, um evento como a FEICORTE é um momento social em que fornecedores de carcaças e compradores da mesma se encontram e celebram sua parceria, que nem sempre é amigável. Se a quadratura “genética-sanidade-manejo-nutrição” é o segredo para a produção de uma boa carcaça, percebe-se, pelo primeiro termo do conjunto, a genética, que os próprios animais têm sido produzidos ab ovo tendo em vista sua carcaça e suas capacidades de produzir carne. Não existe uma vaca ou um boi predados “lá fora”, para que se consuma sua carne. Ao contrário, desde seu nascimento, suas carcaças já aparecem como objetos ideais da produção, modulados pelas necessidades do consumo carnívoro. Como nos diz Marx nos *Grundrisse*,

O consumo cria o estímulo da produção; cria também o objeto que funciona na produção como determinante da finalidade. Se é claro que a produção oferece exteriormente o objeto do consumo, é igualmente claro que o consumo põe idealmente o objeto da produção como imagem interior, como necessidade, como impulso e finalidade (MARX, 2011, p. 46-47).

Com a emergência da questão do bem-estar na produção de carne, abriu-se espaço para que a categoria do manejo racional pudesse ser mobilizada em prol do próprio sistema produtivo, visando ao mesmo tempo uma imagem

pública positiva para o setor e a preservação da integridade das carcaças. Sob este aspecto, a adoção de práticas “racionais”, “humanitárias” ou “inteligentes” de manejo *ante mortem* têm como objetivo, para além do bem-estar animal, a minimização de perdas econômicas potenciais para o pecuarista, altamente dependente da avaliação que os demais agentes da rede sociotécnica da carne fazem da carcaça que ele, o produtor, lhes envia. O informativo *Manejo*, produzido pela mesma empresa que organiza o “Caminho do Boi”, anteriormente descrito, assim defende:

Em termos práticos significa dizer que em 1/3 das vezes o boi como embalagem da carne é mal aproveitado. E este ponto é determinante para a produtividade do rebanho @/ha/ano, rendimento de carcaça no gancho pago ao produtor e pelos baixos rendimentos que impactam diretamente na sua renda bruta. Também perde a indústria por não maximizar sua produtividade com qualidade de matéria-prima (Manejo, jun-jul. 2010).

Através da figura do boi como “embalagem da carne”, nos deparamos com a ideia de que o boi é a sua carcaça em desenvolvimento:

(...) quando é avaliado o perfil das carcaças ao abate, observa-se um grande número de carcaças com acabamento escasso ou ausente e uma frequência muito pequena de carcaças de alto padrão de qualidade (Manejo, jul-ago-set. 2011).

Também na literatura zootécnica, a carcaça toma ares de produto aprimorável, que comporta “graus de perfeição” dependendo daquilo que seu portador – o animal – incorpora a si:

A limitação do nível alimentar durante a fase final de produção bovina contribui para limitar a deposição de gordura. Entretanto, a vantagem

da restrição alimentar é questionável em função do maior tempo de terminação até atingir-se determinado grau de acabamento (BERGE, 2001 *apud* FEIJÓ *et al.*, 2001, p. 1016).

Levada ao seu extremo, esta perspectiva pode ser compreendida como a própria dissolução do animal como um *ente* e sua transfiguração em um *processo*: o processo de transformação de matéria seca em carne. Voltando a Ingold (2000), percebe-se que o tipo de causalidade pensada para os instrumentos de trabalho da pecuária é uma causalidade *mecânica*: o que é preciso fazer para que tantas arrobas de carne sejam produzidas em tanto tempo? A subjetividade dos animais – que, como nos relembra Porcher, “são vivos, sensíveis, afetivos, comunicativos, podem ficar doentes, resistir ao trabalho, criar vínculos com os trabalhadores” (PORCHER, 2011, p. 121) – torna-se fator a mais da produção a ser adicionado à conta, a ser administrado, demandando tecnologias que deem conta deste aspecto. A tradução dos comportamentos animais em índices quantitativos e físico-químicos, como a quantidade de cortisol no sangue, auxilia na objetivação destes procedimentos.

A partir deste ponto, torna-se possível pensar de que maneira a crítica de Heidegger à técnica moderna pode ser empregada no contexto de uma reflexão sobre os significados da zootecnia. É o que realizo a seguir.

A disponibilidade universal: da questão da técnica à zootecnia

De acordo com Heidegger, pensar filosoficamente a essência [*Wesen*] da técnica significa, em primeiro lugar, abandonar qualquer determinação instrumental da mesma, isto é, a maneira com a qual ela é compreendida em nossa linguagem corrente. Por determinação instrumental

da técnica, o filósofo compreende a concepção segundo a qual tudo dependeria “de se manipular a técnica, enquanto meio e instrumento, da maneira devida” (HEIDEGGER, [1953]2008, p. 12), pelo que se subentende uma pretensão de dominá-la. A pretensão de dominar a técnica, contudo, se aplica somente a um contexto no qual ela ameaça “escapar ao controle do homem” (HEIDEGGER, [1953]2008, p. 12), de alguma forma. Heidegger reconhece, com justeza, que esta é uma preocupação *moderna*. Desta maneira, o autor comenta que o que nos leva a questionar a técnica não é a técnica em si, mas justamente a “técnica moderna, caracterizada pela máquina e aparelhagens” (HEIDEGGER, [1953]2008, p. 18). Posto isto, passa a investigar o que seria a técnica moderna, e o que lhe diferenciaria da técnica tradicional.

Para Heidegger, qualquer técnica, moderna ou tradicional, não é um simples meio, mas sim “uma forma de desencobrimento” [*Entbergen*] (HEIDEGGER, [1953]2008, p. 17). Neste sentido, o autor recorre à sua interpretação bastante *sui generis* do conceito helênico de verdade, desenvolvida em escritos anteriores, como *Ser e Tempo* e *Sobre a Essência da Verdade* (HEIDEGGER, [1927]2006, [1943]2002). Segundo sua interpretação, a experiência grega da verdade, subsumida sob o conceito de *aletheia*, é de natureza diferente da concepção tomista da verdade como correspondência entre enunciado e fato. Ao contrário, a verdade como *aletheia* é a verdade como desencobrimento [*Entbergen*] do ser, isto é, como o vir à tona do que existe, o deixar algo viger, também referido pelos gregos com o termo *poieis* – produção [*her-vor-bringen*]. Para Heidegger, a técnica se inscreve no interior da *poieis* porque a experiência que ela instaura é a experiência de uma produção: “é, portanto, algo poético” (idem, p. 17). Pensando nos exemplos anteriormente citados, percebe-se de que maneira os instrumentos de caça

nas sociedades tradicionais são descritos por Ingold (2000) de maneira afim a Heidegger: são instrumentos de *revelação* da alteridade real do outro, instrumentos “poiéticos” que fazem (e deixam) viger o real desta alteridade. Como na experiência heideggeriana da *aletheia*, é uma experiência de abertura para a verdade do outro que se oferece ao caçar.

Pois bem. Mas em que sentido a técnica moderna se distinguiria da técnica tradicional? Por que a técnica moderna nos aparece como problemática, demandando o exame da sua essência? Segundo Heidegger, a técnica moderna também é um desencobrimento. Mas o desencobrimento dominante na técnica moderna “não se desenvolve, porém, numa produção, no sentido de *poiesis*” (HEIDEGGER, [1953]2008, p. 18), mas sim num sentido de exploração, de desafio [*Herausforderung*], que “impõe à natureza a pretensão de fornecer energia, capaz de, como tal, ser beneficiada e armazenada” (HEIDEGGER, [1953]2008, p. 19). Este aspecto é sobremaneira importante: estoque e beneficiamento energético. De acordo com o filósofo, “o moinho de vento não extrai energia das correntes de ar para armazená-la” (HEIDEGGER, [1953]2008, p. 19), mas a usina hidrelétrica instalada no Reno o faz em relação às correntes fluviais. Heidegger compreende esta exploração sob o signo da disposição [*Das Stellen*], isto é, de um “pôr” [*stellen*] em disponibilidade, em efetividade, existência [*Bestand*]:

Não se dis-põe [*gestellt*] do carvão processado na bacia do Ruhr apenas para torná-lo disponível [*vorhanden*] em algum lugar. O carvão fica estocado no sentido de ficar a postos para se dis-por [*für die Bestellung*] da energia solar nele armazenada. Explora-se, a seguir, o calor, para fornecer a temperatura que, por sua vez, se dis-põe [*die bestellt ist*] a fornecer o vapor, cuja pressão movimenta os mecanismos que mantêm uma fábrica em movimento (HEIDEGGER, [1953]2008, p. 19).

O que subjaz à argumentação de Heidegger é a constatação, dentre outras coisas, de que a racionalidade da técnica moderna é uma racionalidade *energética*, isto é, que visa extrair e armazenar a energia contida na alteridade natural sob a forma de uma disponibilidade universal. De preferência “com o máximo de rendimento possível com o mínimo de gasto” (HEIDEGGER, [1953]2008, p. 19). Ora, é forçoso reconhecer que tal imperativo coaduna-se perfeitamente com a justificação zootécnica da apropriação econômica da ruminância, exposta anteriormente.

Tendo em vista a produção de carcaças, os saberes zootécnicos aplicados no sistema-carne podem ser compreendidos, neste sentido, como dispositivos destinados a tornar “disponíveis” os corpos dos animais. O que ocorre, no entanto, é que nesta relação de exploração, a própria situação de precedência entre dispositivo, de um lado, e o que é disposto, por outro, corre o risco de ser invertida. É o que Heidegger procura ilustrar a partir do caso do Reno, tendo em vista a instalação da usina hidrelétrica:

Nesta sucessão integrada de disposições de energia elétrica, o próprio rio Reno aparece como um dispositivo [*als etwas bestelltes*]. A usina hidrelétrica não está instalada no Reno, como a velha ponte de madeira que, durante séculos, ligava uma margem à outra. A situação se inverteu. *Agora é o rio que está instalado na usina.* (...) O Reno continua, de fato, sendo o rio da paisagem. Pode ser. Mas de que maneira? – À maneira de um objeto dis-posto à visitação turística por uma agência de viagens, por sua vez, dis-posta por uma indústria de férias (HEIDEGGER, [1953]2008, p. 20) [grifo meu].

No caso dos animais de produção, a relação é a seguinte: é a carcaça que existe em função do boi ou é o boi que existe em função da carcaça?

(Há de se pensar, inclusive, se a própria “tradicionalidade” de alguns métodos produtivos alternativos, que hoje se apresentam como excelente oportunidade de mercado no ramo do anticonsumo – do consumo natural ou “verde” –, não seria também uma forma outra de “disponibilidade”, tal como captura do Reno “tradicional” pela indústria de férias...). Em suma, percebe-se aí o possível sentido filosófico mais amplo da asserção de Ingold segundo a qual somente com o advento da pecuária industrial os animais teriam sido “reduzidos, na prática e não só na teoria, aos meros ‘objetos’ que os teóricos da tradição ocidental sempre os supuseram ser” (INGOLD, 2000, p. 75). Em um sentido heideggeriano, esta reificação dos animais se relaciona com o próprio modo de desencobrimento que domina a técnica moderna, que, segundo o filósofo, “se dá e acontece um múltiplo movimento” (HEIDEGGER, [1953]2008, p. 20):

A energia escondida na natureza é extraída, o extraído vê-se transformado, o transformado, estocado, distribuído, o distribuído, reprocessado. Extrair, transformar, estocar, distribuir e reprocessar são todos modos de desencobrimento. Todavia, este desencobrimento não se dá simplesmente. Tampouco, perde-se no indeterminado. Pelo controle, o desencobrimento abre para si mesmo suas próprias pistas, entrelaçadas numa trança múltipla e diversa. Por toda parte, assegura-se o controle. Pois controle e segurança constituem até as marcas fundamentais do desencobrimento explorador (HEIDEGGER, [1953]2008, p. 20).

É importante ressaltar esta passagem: o desencobrimento inerente à técnica não se dá simplesmente. Ou seja, é necessário, a todo instante, controlar e ter segurança sobre o processo para que a disponibilidade tenha lugar. Neste sentido, urge introduzir o conceito de *Gestell*, que, na tradução que nos serve de referência, é

vertida como “com-posição”. Heidegger chama de *Gestell* ao “apelo [*Anspruch*] de exploração que reúne o homem a dis-por o que se des-en-cobre como dis-ponibilidade” (HEIDEGGER, [1953]2008, p. 23). Situando a *Gestell* no âmbito do apelo, do *Anspruch*, que em português também pode ser traduzido como “reivindicação”, Heidegger afirma uma coisa interessante: mais do que algo que simplesmente acontece, a dis-posição [*Bestellen*] universal das coisas é algo que nos *chama*, algo que nos *incita*. Poderíamos dizer, portanto, que é algo de natureza ideológica: é um chamado à ação, que pode ser atualizado ou não. A possibilidade deste “ou não”, deste desvio, é o que exige o controle, o que reivindica [*anspricht*] o imperativo de segurança.

Desta forma, se recorrermos à tradução de Agamben (2011) do conceito de *Gestell* como “ordenabilidade de tudo que existe” (pois o correlato latino de *Gestell* seria justamente *dispositio*, a ordenação) veremos que, acima de tudo, o que vige neste contexto é uma relação de poder *governamental*. Na linha foucaultiana com a qual Agamben trabalha – linha esta, aliás, muito influenciada pelo pensamento de Heidegger – o governo (ou a governamentalidade) pode ser compreendido(a) como a administração de coisas e pessoas, o que não se diferencia muito da ideia heideggeriana de uma disponibilidade universal. Para Agamben, “o termo dispositivo nomeia aquilo do qual e por meio do qual se realiza uma pura atividade de governo”, isto é, “qualquer mecanismo que seja capaz de governar a vida” (AGAMBEN *apud* CASTRO, 2012, p. 164). Poderíamos completar: e também as vidas animais⁹.

Para Heidegger, é este apelo, esta reivindicação, o que responde à questão sobre a essência da técnica moderna. Assim sendo, “a teoria da natureza, proposta pela física moderna [a natureza como um sistema de forças, como reservatório último de energia], não preparou o caminho

para a técnica, mas para a essência da técnica moderna” (HEIDEGGER, [1953]2008, p. 25). Em outras palavras, o discurso científico, no qual a técnica se apoia, não se confunde imediatamente com a disponibilidade de tudo, mas prepara a condições de emergência para o *apelo*. É exatamente por isso, me parece, que Jocelyne Porcher visa analisar as relações concretas entre discurso zootécnico e práticas de criação animal desde o ponto de vista de um campo de múltiplos possíveis, mas pressionado por uma ideologia – a *ideologia zootécnica* (PORCHER, 2011). Nos termos de Heidegger, poderíamos dizer: o *apelo* zootécnico. Tal *apelo* é o subconjunto, aplicado aos animais, do conjunto maior, que é *Gestell*. Esta subordinação está marcada pelo prefixo “zoo” em *zoo-tecnia*. Afinal de contas, a *zootecnia* é uma técnica, ou um conjunto de técnicas. Logo, possui a assinatura do *apelo* que lhe é essencial.

Cabe aqui uma última consideração sobre a própria noção de “essência”, tal como empregada por Heidegger em seu ensaio sobre a técnica. O termo *Wesen*, que se traduz com justeza para o português como “essência”, comporta, na língua alemã, também o significado de *vigência*, no sentido de duração¹⁰. Assim, quando se fala em alemão sobre os *Hauswesen* ou os *Staatswesen*, estamos falando sobre os afazeres da casa ou do Estado, isto é “à maneira em que casa e Estado são e deixam ser o que são, isto é, se administram, se realizam e se desfazem” (HEIDEGGER, [1953]2008, p. 33). Neste sentido, a *Gestell* como essência da técnica se aproxima de uma verdadeira *economia* da técnica, ou seja, a maneira com a qual é deixada viger e é administrada, desenvolvida, naquilo que é.

Ora, segundo Agamben, o termo *Gestell* “corresponde de maneira perfeita (...) ao termo latino *dispositio*, que traduz o grego *oikonomia*” (AGAMBEN, 2011, p. 274). No limite, portanto, não é apenas de uma economia – no sentido de produção e distribuição de bens e

serviços – que estamos falando (o setor agropecuário, a pecuária de corte), mas também de uma economia em sentido agambeano¹¹, isto é, um dispositivo de governo integral da realidade, aplicado, neste caso específico, aos animais. Para este autor (AGAMBEN, 2011), o governo pensado como *oikonomia* é um tipo tal de administração, que até mesmo os efeitos colaterais do processo são capturados em prol da lógica que o subjaz. Aplicando a ideia à categoria de manejo racional, percebe-se o quanto ela poderia ser compreendida neste sentido: a captura e otimização das reações imprevisíveis dos animais ao contexto que os cerca; a transformação do risco em oportunidade de mercado (BECK, 1986), a partir do *marketing* da sua mitigação.

Isto porque, apesar de todas as iniciativas de racionalização da produção animal, as reses de corte continuam sendo organismos vivos, vulneráveis a todo tipo de adversidade sanitária e ambiental. Eventos críticos como os embargos estrangeiros à carne nacional, as recorrentes suspeitas de febre aftosa, e, mais recentemente, também de Vaca Louca (Encefalopatia Espongiforme Bovina, EEB)¹², contribuem para a configuração de um estado de emergência sanitário-zootécnico permanente, que serve de justificativa para o enquadramento¹³ cada vez mais exaustivo do criatório bovino nacional de acordo com as categorias dos especialistas. Sob esta perspectiva, nota-se que um dos principais vetores de enquadramento do rebanho brasileiro são os protocolos e parâmetros de bem-estar e sanidade emitidos pela poderosa Organização Mundial de Saúde Animal (OIE), sediada em Paris. A recente inserção global do Brasil como potência da proteína vermelha – só em 2012 foram exportadas 944.556 toneladas de carne *in natura* (ABIEC, 2013) – têm ampliado os apelos internos pela adoção à risca destes protocolos, que se impõem, até mesmo na legislação, como verdadeiras razões de Estado.

Considerações finais

Ao longo deste artigo, procurei pensar a relação da contemporânea pecuária de corte com o gado sob o ponto de vista de uma crítica da técnica moderna, informada pelo pensamento de Heidegger. Neste registro, pude descrever a zootecnia como um subconjunto da técnica moderna, e, portanto, como uma forma específica de tornar disponível aquilo que há na natureza a partir de um determinado apelo [*Anspruch*] de exploração. Esta natureza – somatório genérico da alteridade não-humana – é apreendida como um grande reservatório energético pela técnica moderna, o qual cumpre ser disponibilizado a partir do desentranhamento da sua energia constituinte. No caso dos animais da pecuária, o reservatório energético é subsumido pela figura da ruminância, capaz de transformar matéria seca (pasto, ração) em carne e mil outras substâncias humanamente aproveitáveis.

Ato contínuo, ao evocar a antropologia de Ingold (2000, 2007), tentei demonstrar que a disponibilização zootécnica dos animais de corte não é a única e tampouco a mais generalizada forma de aproveitamento humano dos “milagres da ruminância”. Ao contrário, seu aparecimento é bastante recente na história das relações humano-animais, e respeita uma lógica de substituição, no ocidente, do engajamento *pessoal* nestas mesmas relações por um engajamento progressivamente *mecânico*. Em consonância com esta visão, Porcher (2011) argumenta que o imperdoável lastro da zootecnia industrial teria sido a redução dos animais, no decorrer dos últimos dois séculos, da condição de *parceiros* a de *instrumentos* de trabalho¹⁴. Aproximando-me agora do final deste artigo, creio ser importante ressaltar que o processo de disponibilização mecânica dos corpos animais, embora hegemônico, não chega a ser totalizante. Como na imagem do “fantasma da máqui-

na”, a irredutível “animalidade” dos animais é o incontornável resíduo subjetivo da prática zootécnica que impossibilita a completa reificação dos bichos. Ou, nas palavras de Comte, sua transformação em laboratórios nos quais se processam as substâncias de que necessitamos.

Isto porque, como bem revelam autores como Porcher (2011) e Wilkie (2010) em suas etnografias, não é o caso de que pequenos produtores, acostumados à lida artesanal e subjetiva com os animais, adotem com entusiasmo e bom grado os preceitos normativos oriundos da zootecnia ortodoxa, informada pelo discurso científico-laboratorial. Mesmo entre grandes produtores, o fato de um dos palestrantes da FEICORTE, anteriormente citado, ter argumentado, em sua comunicação, que “todos nós gostamos de vaca, boi... Mas o que importa é a lucratividade” dá o que pensar. Assim, se é inegável reconhecer que impera na contemporânea criação animal uma ideologia zootécnica cada vez mais acentuada de aproveitamento energético, há de se pensar até que ponto esta tendência homogênea não é modulada por pequenos desvios e resistências, localmente situados.

A partir destas resistências e desvios, bem como da crescente consciência e consternação do grande público em relação à caixa-preta do sistema-carne, cumpre pensar: que outras maneiras de lidar com os animais, para além do seu enquadramento zootécnico, nos seriam reivindicadas [*anspricht*] pelos próprios bichos, em sua faina cotidiana conosco? Ao mesmo tempo em que rejeitamos a reificação dos animais de corte, devemos automaticamente renunciar a milênios de trabalho conjunto e mútua domesticação? O que seria possível reter da milenar convivência entre grandes herbívoros e povos pastores enquanto prática domesticatória e ética ambiental? Talvez caiba a uma futura etnografia multiespecífica (KIRKSEY e HELMREICH, 2010) responder estas questões.

Notas

1. Trata-se de um texto próprio da fase denominada como “a virada” (ou “viravolta”) [*Kehre*] do pensamento de Heidegger. O abandono da analítica existencial, representada pelo não-aparecimento das seções faltantes de *Ser e Tempo* (HEIDEGGER, 2006[1927]), representa, no pensamento de Heidegger, uma abertura mais específica para a questão da linguagem, da poesia e da técnica, que marca toda sua produção tardia. A este respeito, ver Figal (2007) e Stein (2011).
2. Ver Sordi (2013).
3. Pela “perspectiva do habitar” [*dwelling perspective*], Ingold compreende “a perspectiva que trata da imersão do organismo-pessoa em um ambiente ou mundo vivo como uma condição inescapável da existência. Desde esta perspectiva, o mundo continuamente vem a ser ao redor daquele que o habita, e seus constituintes múltiplos ganham significado através da sua incorporação em um padrão regular da atividade vital” (INGOLD, 2000, p. 153). Esta perspectiva é manifestadamente influenciada pelo Heidegger tardio, para quem a questão do habitar é um ponto de reflexão central. Sobre isto ver Heidegger ([1951a]2008, [1951b]2008).
4. Ao todo, são 50.000m² de área que, além da FEICORTE, também sediam a FEILEITE (da cadeia do leite) e a FEINCO (caprinos e ovinos). As três exposições são organizadas pela empresa Agrocentro. Em 2011, primeiro ano que a visitei, na sua 17ª edição, a FEICORTE contou com mais de 4.000 animais, de 20 raças bovinas, caprinas e ovinas. O público afluyente foi de mais ou menos 25 mil pessoas nos cinco dias de feira (13-17/06), superando os números do ano anterior. No segundo ano em que a visitei (2012), os números prosseguiram impressionantes: 30 mil visitantes; 22 raças de bovinos, ovinos, caprinos e equinos; 14 leilões e julgamentos de 13 destas 22 raças; negociações na casa dos milhões de reais; centenas de reses comercializadas; um sem número de palestras e *workshops* realizados.
5. Verifica-se, contemporaneamente, a emergência da categoria “agro” como uma espécie de positivação simbólica para a atividade rural empresarial no Brasil. Iniciativas multissetoriais como a campanha publicitária “*Sou Agro*”, lançada em 2011 pela Conferência Nacional da Agricultura (CNA) e outros agentes da produção primária, são atualizações desta intenção.
6. Ainda que o Caminho do Boi seja inspirado por uma lógica em perspectiva, isto é, de colocar-se no lugar do animal, é muito significativo que, na hora do abate, as posições originais do humano e do animal são subitamente retomadas: o tronco de contenção onde o animal é introduzido para ser abatido é visto desde cima pelo visitante, que é convidado a operar o conjunto de manivelas que dispara, desde longe, o golpe mortal. Paradoxalmente, é justamente na hora mais importante da experiência de se colocar no lugar do boi que a experiência acaba. Colocar-se no lugar da morte do outro, neste sentido, talvez se imponha como o limite máximo tolerável da empatia.
7. Alguns americanistas como Fausto (2001, 2002) traçam objeções a Ingold no sentido de que nem toda sociedade caçadora-coleitora estabelece círculos de dívida com as suas presas. Ao menos para alguns povos das terras baixas amazônicas, a caça é compreendida de maneira agonística, e não recíproca. Incide sobre a questão, igualmente, os modelos de identificação e relação propostos por Descola (2005): se ambos os contextos cosmológicos poderiam ser classificados como “animistas” por sua ontologia, é bem provável que os caçadores-coletores da franja ártica representem algum tipo de animismo recíproco, enquanto os povos das terras baixas amazônicas um animismo predador.
8. Ingold faz uso do termo “escravo” porque defende que o modo de engajamento das sociedades pastoris se reflete, muitas vezes, na presença da escravidão humana nestas mesmas sociedades. Os povos da bacia mediterrânea e do Oriente Médio seriam exemplos desta dinâmica. Tal posição encontra ecos distantes nas considerações de Haudricourt (1962) sobre a relação entre dominação pastoril, dominação política e metáforas navais-pastoris no mundo antigo para se referir à esfera política.
9. Posto isso, é necessário reconhecer que Heidegger talvez não fosse tão simpático assim à questão dos animais. É famosa a passagem dos seus *Conceitos Fundamentais da Metafísica* (1929/30) na qual atribui ao animal o estatuto de “pobre de mundo” [*Weltarm*]. No contexto da crítica da técnica, os animais parecem estar contidos no escopo geral do mundo natural capturado pela disponibilidade, sem exatamente maiores consternações sobre a subjetividade dos mesmos. A respeito deste ponto, ver Rodrigues (2009).
10. Em verdade, é o próprio sentido de “essência” como “vigência”, “presença”, que Heidegger visa restituir em vários momentos do seu pensamento filosófico. Em *Ser e Tempo* (intr., §76), por exemplo, o autor visa resgatar a dimensão presentativa inerente ao conceito de *ousia* (substância, essência), relacionado ao de *parousia* (presença [*Anwesenheit*]) no pensamento helênico

- (HEIDEGGER, [1927]2008). O ocultamento do ser no pensamento ocidental, neste sentido, é trabalhado por Heidegger como a história do enfraquecimento do seu sentido presentativo original, dissolvido pela metafísica na determinação de seu aspecto ôntico.
11. Refiro-me aqui às conclusões do autor em *O reino e a glória* (AGAMBEN, 2011). Neste estudo, Agamben procura estender a arqueologia da governamentalidade moderna foucaultiana até o cristianismo primitivo, quando da formulação, ainda no século II, da chamada “teologia econômica”, destinada a compreender como Deus governa o mundo criado. O autor logra demonstrar a íntima vinculação ainda hoje existente entre governamentalidade e economia, ambos calcados num paradigma gerencial.
 12. Em dezembro de 2012, a Organização Mundial de Saúde Animal (OIE) publicou uma notificação informando o primeiro caso autóctone de EEB no Brasil. Tratava-se de uma vaca de treze anos falecida ainda em 2010 na localidade de Sertanópolis, Paraná. Após muitas controvérsias científicas e diplomáticas (embargos), a organização decidiu manter o *status* de zona livre de EEB para o Brasil, já que o parecer da sua comissão científica classificou o caso como “atípico”. Mesmo assim, o amplo espaço de tempo entre a morte da vaca (dezembro de 2010) e a confirmação da doença pelo laboratório de referência da OIE (dezembro de 2012) não passou incólume, e resultou em uma reprimenda formal da organização ao sistema de vigilância sanitária do Brasil.
 13. “Enquadramento” também é um dos sentidos possíveis do termo *Gestell*. É desta maneira [*Enframing*] que o termo é traduzido na versão inglesa de William Lovitt. Ver Heidegger (1997).
 14. Porcher (2011) visa desenvolver uma interpretação sobre as relações entre humanos e animais de produção a partir de um paradigma não-utilitarista, isto é, uma interpretação calcada na tradição maussiana do paradigma do dom. Neste sentido, a autora também rejeita o discurso mais bem estabelecido no campo dos direitos dos animais, informado por autores anglo-saxônicos como Peter Singer e David Pearce. Para a autora, embora estes discursos se voltem contra a exploração zootécnica dos animais, não deixam de se orientar por um cálculo utilitarista, próprio da tradição filosófica britânica.
- <http://www.abiec.com.br/download/relatorioexportacao2012_jan_dez.pdf>. Acesso em: 23 fev. 2013.
- AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória*. Uma genealogia teológica da economia e do governo. São Paulo: Boitempo, 2011.
- BADIOU, Alain. *São Paulo*. A invenção do universalismo. São Paulo: Boitempo, 2009.
- BARETTA, Silvio R. Duncan; MARKOFF, John. “Civilization and Barbarism: Cattle Frontiers in Latin America”. In: *Comparative Studies in Society and History*, vol. 20, n. 4, out. 1978, pp. 587-620.
- BECK, Ulrich. *Risikogesellschaft*. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 1986.
- BENVENISTE, Émile. *O Vocabulário das instituições indo-européias*. (vol. 1 Economia, Parentesco, Sociedade). Campinas: Editora da UNICAMP, 1995.
- CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben*. Uma arqueologia da potência. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- COMAROFF, Jean; COMAROFF, John. “Ethnography on an awkward scale: postcolonial anthropology and the violence of abstraction”. In: *Ethnography*, v. 4(2), 2003, p. 148-179.
- CROSBY, Alfred W. *Imperialismo ecológico*. A expansão biológica da Europa 900-1900. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- DESCOLA, Philippe. *Par-delà Nature et Culture*. Paris: Gallimard, 2005.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. *Os Nuer*. Uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- FAUSTO, Carlos. *Inimigos fêis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp, 2001.
- . “Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia”. In: *Mana*, vol.8, n. 2, 2002.
- FEIJÓ, G.L; EUCLIDES FILHO, K.; EUCLIDES, V.; FIGUEIREDO, J.R. “Avaliação das Carcaças de Novilhos F1 Angus-Nelore em Pastagens de *Brachiaria decumbens* Submetidos a Diferentes Regimes Alimentares”. In: *Revista Brasileira de Zootecnia*, 30(1), 2001, p. 1015-1020.
- FIGAL, Günter. *Heidegger zur Einführung*. Hamburg: Junius, 2007.
- FRASER, David. *Compreendendo o bem-estar animal*. A ciência no seu contexto cultural. Londrina: Eduel, 2012.

Referências bibliográficas

ABIEC (Associação Brasileira das Indústrias Exportadoras de Carne). “Exportações brasileiras de carne bovina, janeiro – dezembro 2012”, 2013. Disponível em:

- HAUDRICOURT, André-Georges. "Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui". In.: *L'Homme*, tome 2, n. 1, 1962, p. 40-50.
- HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemayer Verlag, 2006.
- _____. "A questão da técnica" [1953]. In: _____. *Ensaaios e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 11-38.
- _____. "Construir, habitar, pensar" [1951a]. In: _____. *Ensaaios e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 11-38.
- _____. "... poeticamente, o homem habita..." [1951b]. In: _____. *Ensaaios e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 11-38.
- _____. *The essence of truth* [1943]. London, New York: Continuum, 2002.
- _____. *The question concerning thecnology and other essays*. New York, London: Garland Publishing, 1977.
- INGOLD, Tim. *The Perception of the environment*. Essays on livelihood, dwelling and skill. Londres: Routledge, 2000.
- _____. *Hunters. Pastoralists and Ranchers*. Reindeer economies and their transformations. New York: Cambridge University Press, 2007.
- KIRKSEY, S. Eben. HELMREICH, Stefan. "The emergency of multispecies ethnography". In: *Cultural Anthropology*, v. 4, n. 5, nov. 2010. p. 546-576.
- LEAL, Natacha. "'Touros de genética, touros de genealogia': controvérsias da pecuária brasileira". In: *Periféria: revista de recerca i formació em antropologia*, n. 15, dez., 2011, p. 1-20.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. "A lição de sabedoria das vacas loucas". In: *Estudos Avançados*. Vol. 23, n. 67, São Paulo, 2009, p. 211-216.
- MARX, Karl. *Grundrisse*. Manuscritos econômicos de 1857-1858: esboço da crítica da economia política. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MAZOYER, Marcel. ROUDART, Laurence. *História das Agriculturas do mundo*. Do Neolítico à crise contemporânea. São Paulo: UNESP; Brasília: NEAD, 2010.
- MITCHELL, Les. "Animals and the Discourse of Farming in Southeastern Africa". In: *Animals and Society*, 14(1), 2006.
- _____. "Moral Disengagement and Support for non-human Farming". In: *Animals and Society*, 19, 2011.
- PERRY, T.W. *Beef cattle and nutrition* (Animal feeding and nutrition: A series of Monographs). New York: Academic Press, 1980.
- PORCHER, Jocelyne. *Vivre avec les animaux: une utopie pour le XXIe siècle*. Paris: La Découverte/M.A.U.S.S., 2011.
- RODRIGUES, Fernando. "No limiar do mundo: a posição de Heidegger sobre a diferença entre animais e humanos". In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, n. 14, jun.-dez., 2009, p. 31-53.
- SAHLINS, Marshall. *Cultura na Prática*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2007.
- SINGER, Peter. *Libertação Animal*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- SORDI, Caetano. *De Carcaças e Máquinas de Quatro Estômagos*. Estudo das controvérsias sobre o consumo e a produção de carne no Brasil. (Dissertação) Mestrado – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013.
- STEIN, Ernildo. *Introdução ao Pensamento de Heidegger*. Porto Alegre: Edipucrs, 2011.
- WILKIE, Rohda. *Livestock/Deadstock: working with farm animals from birth to slaughter*. Temple University Press, 2010.

autor

Caetano Sordi

Doutorando em Antropologia Social / UFRGS

Recebido em 06/03/2013

Aceito para publicação em 28/11/2013

**artes
da vida**

A itinerância da vida manoki

ANDRÉ LOPES

Universidade de São Paulo, São Paulo, São Paulo, Brasil

DOI: 10.11606/issn.2316-9133v22i22p135-143

Durante a vida das pessoas manoki diversas fases se sucedem e, com elas, certos afazeres tornam-se mais ou menos corriqueiros, cotidianos ou mesmo imprescindíveis. No entanto, observa-se uma itinerância permanente na maior parte dessas atividades, em pessoas de todas as idades. O modo manoki de vivenciar o cotidiano é muito marcado por um caráter periódico e sazonal, já que inúmeras atividades são abandonadas, mas voltam a ser realizadas em contextos distintos. Apesar de enfatizar aqui a produção indígena numa acepção mais econômica, é importante compreendê-la em um sentido amplo: como atividade que faça parte da fabricação de objetos, alimentos, pessoas, eventos ou relações. Podemos notar diversos exemplos dessa itinerância produtiva durante a vida de uma pessoa manoki.

Após um período de intensa proximidade com suas mães, as crianças perambulam em pe-

quenos grupos à procura de novas distrações. A “gurizada” está na maior parte do dia pelo terreiro das aldeias e dificilmente se entretém com uma só atividade durante muito tempo. Sujam-se e banham-se diversas vezes ao multiplicarem suas brincadeiras entre terra e água. Ao passar do tempo, os meninos já crescidos passam por iniciações à vida adulta, das quais as mais relevantes são a introdução à casa dos homens na aldeia e as primeiras idas ao trabalho nas fazendas da região. Além da vida sazonal de “peão”, a venda de pequi na estrada também fornece uma pequena renda para acessar mercadorias da cidade. A dedicação aos estudos e ao futebol ganha espaço no cotidiano, que passa a ser marcado também pela internet, festas e visitas a outras aldeias e cidades, abrindo caminhos para os primeiros romances.

Depois que se unem, os “casados novos” passam a se preocupar principalmente com a produção e compra de alimentos para a família que se forma. A intermitência entre ciclos

de atividades produtivas, que costumam durar uma temporada de alguns meses, se faz presente na vida dessas pessoas: dificilmente alguém se dedica a uma só atividade durante um longo período de tempo. “Enjoadas” da repetição de certos afazeres cotidianos, elas deixam de se dedicar temporariamente às mais variadas tarefas, tais como roças, hortas, criações de abelhas, galinhas, porcos ou gado, construção de casas, ou prestação de serviços para a comunidade (como a participação em conselhos e na associação, ou mesmo a própria chefia, que também não tende à permanência). A cobiçada opção dos empregos públicos dentro das comunidades gera um novo problema: mesmo “enjoadas” das tarefas rotineiras, as pessoas continuam presas às mesmas por conta da responsabilidade que assumem e da dependência da renda mensal. A aposentadoria que chega com os anos traz também a possibilidade de múltiplos afazeres cotidianos. De acordo com as sazonalidades específicas e suas vontades pessoais, os “velhos” podem se dedicar a um sem número de atividades, geralmente voltadas às práticas agrícolas e

de confecção de objetos.

Essa itinerância produtiva *manoki* também se relaciona a uma adesão social mais ampla às atividades: dificilmente alguém se dedica de forma solitária a algum afazer, mas em geral se “anima” em razão de outras pessoas ou famílias estarem realizando a mesma ação. Além disso, apesar do abandono temporário de alguma atividade, a possibilidade de se dedicar novamente à mesma ocupação renunciada sempre permanece em aberto. Ao contrário de uma ideia de especialização ou estabilidade profissional, a itinerância parece trazer consigo um ideal de pessoa caracterizado por uma certa “erudição produtiva”, um saber-fazer muitas coisas necessárias durante a vida, e que poderia ser traduzido pela expressão “*taka’a*” (aquele que sabe). O conhecimento dessas diversas técnicas permite não só a itinerância de atividades, mas também a circulação em diversos espaços sociais, ambas formas que tendem a uma maior fluidez e inconstância. É preciso idealmente saber plantar, vender, dirigir, construir, escrever, filmar, gerir recursos em “projetos” e assim por diante...

autor

André Lopes

Mestrando em Antropologia Social / PPGAS-USP

Recebido em 29/05/2013

Aceito para publicação em 30/10/2013



1. “Gurizada” da aldeia 13 de maio: na luta de roupas entre primos, o banho de torneira faz parte da diversão (sujou-limpou, limpou-sujou). Autor: André Lopes. 2010.



2. Duas temporalidades: na banca para vender pequi, Ronilso, Atailson e Anderson participam de uma oficina de vídeo enquanto observam a “BR” e o “linhão”. Autor: André Lopes. 2013.



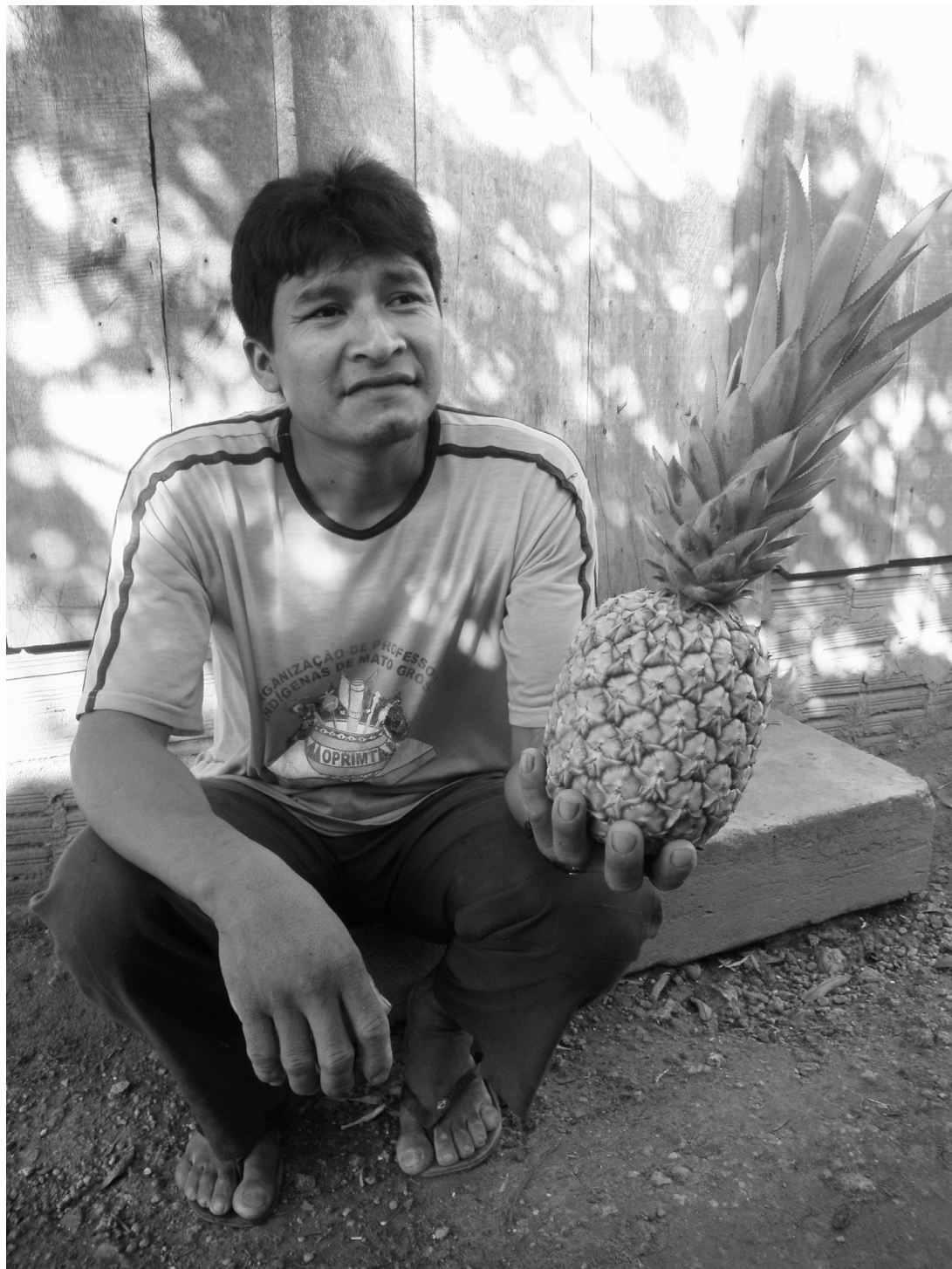
3. Pescaria, caça e política: em visita à pequena central hidrelétrica “Bocaiúva”, o atual chefe Manoel Kanunxi (em primeiro plano) reivindica uma solução para a falta de peixes no rio Cravari. Na boleia do caminhão, a “gurizada”, os “casados novos” e outros homens caçam durante o caminho e pescam na chegada. Autor: André Lopes. 2010.



4. “Facada” esporadicamente se dedica à pescaria, mas nos últimos anos, devido à construção de uma barragem, ele tem se deslocado cerca de 80 quilômetros para encontrar peixes no rio Cravari. Autor: André Lopes. 2010.



5. “Dito” examina caixa de abelhas jataí: depois de um período de boas vendas trabalhando com mel, o apicultor “enjoou” da atividade, embora pretenda dedicar-se novamente à ela em breve. Autor: André Lopes. 2009.



6. Marcelino Napiocu é um exemplo da “erudição produtiva” manoki: já foi presidente de associação, “cacique-geral”, além de se dedicar periodicamente ao trabalho de pedreiro e de agricultor. Em 2010, produziu uma grande safra de abacaxis e vendeu boa parte na cidade, mas até agora não se dedicou mais à atividade. Autor: André Lopes. 2010.



7. Terezinha se une a outras mulheres de sua família para produzirem farinha e venderem na própria terra indígena. Essa atividade está em voga neste ano: diversas aldeias pretendem seguir o exemplo do Cravari. Autor: André Lopes. 2013.



8. Enquanto fia o algodão, “velha” Angélica e seu esposo, “velho” Inácio, contam narrativas míticas e fofocas da aldeia. Autor: André Lopes. 2009.

entrevista

Antropologia e/da Educação no Brasil: entrevista com Neusa Gusmão

entrevistador: AMURABI OLIVEIRA

Universidade Federal de Alagoas, Maceió, Alagoas, Brasil

DOI: 10.11606/issn.2316-9133v22i22p147-160

Neusa Maria Mendes de Gusmão é uma antropóloga paulista, graduou-se em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo em 1973, na mesma instituição que defendeu seu mestrado em 1977, onde iniciou investigações que marcaram a sua trajetória, no campo das populações afro-brasileiras e no âmbito da antropologia rural. No seu doutorado em Antropologia, defendido em 1990 junto à Universidade de São Paulo, aprofundou essas discussões. Realizou ainda pós-doutorado junto ao Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa entre os anos de 1998 e 2000. Foi professora da Pontifícia Universidade de São Paulo, da Universidade Estadual Paulista e do Departamento de Ciências Sociais Aplicadas à Educação da Universidade Estadual de Campinas, onde defendeu sua tese de livre-docência em 2003, além de ter sido professora visitante da FLACSO, da UERJ e colaboradora do Instituto Politécnico de Leiria (Portugal) nos últimos anos. É ainda pesquisadora do Centro de Estudos Rurais e Urbanos – CERU. Em sua trajetória intelectual tem publicado inúmeros artigos, livros, coletâneas e capítulos de livro, destacando-se obras como “Terra de Pretos, Terra de Mulheres - Terra, Mulher e Raça Num Bairro Rural Negro” (1996) e “Os Filhos da África em Portugal: Antropologia, multiculturalidade e educação” (2005), tendo orientado inúmeras

dissertações de mestrado e teses de doutorado tanto em Educação quanto em Ciências Sociais, desenvolvendo um sólido trabalho na interface entre essas duas áreas.

Seu trabalho no campo da Antropologia da Educação tem se destacado nos últimos anos, justamente por explorar uma área de investigação que tem recebido uma parca atenção por parte dos antropólogos, o que por si só justificaria a realização dessa entrevista, uma vez que cada vez mais há uma demanda no campo da educação para que a antropologia traga um novo olhar sobre os sujeitos envolvidos nas práticas educativas, o que se contrapõe ao fato de termos um campo ainda em formação no Brasil, marcado por inúmeras tensões, como as múltiplas apropriações da etnografia pelos pesquisadores da educação. Nessa entrevista, Neusa Gusmão tanto nos fala um pouco de sua biografia acadêmica, apontando para o seu percurso na antropologia, quanto discute a gênese, as tensões e as perspectivas para a Educação enquanto campo de investigação legítimo da Antropologia, construindo uma narrativa viva e instigante, que, certamente, é uma leitura fundamental para se compreender esse campo pouco delimitado e emergente da Antropologia brasileira.

Muitos antropólogos, como Geertz em “Nova Luz sobre a Antropologia”, apontam para o percurso fragmentado e mesmo não linear que os levaram a esta ciência. Gostaria de começar pedindo que a senhora narrasse um pouco de sua

trajetória acadêmica, contando-nos do percurso que a levou até à Antropologia.

NG: Na segunda metade de 1968, transfiri-me do interior para São Paulo, visando completar a formação de ensino médio e garantir meu acesso à universidade, em específico, ao curso de Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Um desejo – ser socióloga e estudar na PUC-SP – e isto eu consegui no vestibular de 1970, quando fui aprovada no curso de Ciências Sociais da PUC, na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de São Bento – Campus Monte Alegre. As aulas não se resumiam aos temas e autores, muitos dos quais proibidos pela censura. Líamos Marx, Josué de Castro, Celso Furtado, Mao Tsé-Tung (sob pseudônimo), obras cepalinas e também artigos do recém-criado CEBRAP, com Chico de Oliveira, Fernando Henrique Cardoso e outros. A preocupação com a teoria passava pela conjuntura social e política, de modo que cada disciplina tornava-se multidisciplinar. Aqui começo a descobrir a Antropologia. Dois professores se farão presentes desde o início ao final do curso: Carmen Junqueira e Edgar Assis Carvalho, que anos depois virá a ser meu orientador de mestrado. A pedra de toque desses professores: a questão indígena que, nos anos de 1970, explode e expõe de modo cru o autoritarismo e a violência do Estado. Em sala de aula, infiltrados, agentes do SNI – Serviço Nacional de Investigação – ligado à Segurança Nacional. Professores e alunos constantemente vigiados. Apesar de todas as sombras, estava convicta: a PUC, o curso, a experiência que estava vivendo era tudo o que queria, quase uma compulsão. Uma bolsa de estudos a partir do segundo ano da graduação em 1971, permitiu a dedicação integral à faculdade, exercendo monitorias diversas (Antropologia, Sociologia, Ciências Políticas), até me definir, já no terceiro ano de Ciências Sociais, pela An-

tropologia como meu lugar teórico, meu lugar próprio, que viera de longe buscar. Em 1973, formada, com bacharelado e licenciatura plena, voltei a percorrer o mundo do trabalho, primeiro como socióloga coordenando pesquisa em áreas precárias em São Bernardo do Campo, até que em 1975 ingressei como professora de Antropologia, no chamado Ciclo Básico, da PUC-SP. Desde então docência, pesquisa e extensão fazem de mim uma antropóloga que estuda diferentes universos, mas que tem por centro a Antropologia.

Sua formação universitária se deu em um período de intensos debates políticos, sociais e culturais no Brasil, nos anos de 1970 em pleno regime militar, que foi um momento bastante marcante para as Ciências Sociais brasileiras. Quais os grandes debates e figuras intelectuais que marcaram a sua formação naquele momento?

NG: Minha graduação começava num espaço e num tempo que, naquele momento histórico, traziam as marcas que eu aprendera a considerar – liberdade, autonomia e responsabilidade – coletivamente propostas como necessárias à construção de outra ordem social, diferente daquela dos anos de chumbo, ainda presente, a desafiar mentes e corações. A desafiar a vida. A PUC-SP fervilhava como espaço de formação, reflexão e luta. Pelos corredores, professores e alunos conviviam em estreita relação de troca, de crescimento acadêmico e político. Os anos de 1970 foram um tempo único, rico, complexo, mas foram também um tempo rude e violento. As passeatas estudantis; o teatro de protesto, como Arena e Opinião; a luta clandestina, a universidade e o mundo fora dela formavam um bastião único de resistência a impor e a criar consciência e reflexão. Nesse sentido, intelectuais acadêmicos e não acadêmicos influenciavam diferentes segmentos da sociedade e demandavam debates teóricos, mas também, práticos de natu-

reza social e política. Intelectuais desse tempo estavam nas academias, mas também estavam nos espaços públicos em que a cultura e a política se impunham como questão. São muitos os nomes de então, aqui apenas alguns comparecem. Além dos professores que me formaram, Carmen Junqueira e Edgar de Assis Carvalho, ainda na PUC, a figura magistral e de brilho singular de Octavio Ianni, Bolívar Lamounier, Josildeth Gomes Consorte, para citar alguns dos mais próximos. No campo disciplinar, expoentes dos estudos clássicos para compreensão da Antropologia como ciência, entre eles: Malinowski, Raymond Firth, Lévi-Strauss, Marcel Mauss, Sahlins, Godelier, Hobsbawm etc. Os debates importantes dos anos de 1970 eram muitos, tais como as questões que envolviam as comunidades indígenas brasileiras em termos de organização social e mudança. Imperativo era o desenvolvimento do Estado brasileiro em seu avanço com o projeto e a construção da Transamazônica e a questão da violência do contato com os diferentes povos indígenas do Brasil. Entendíamos assim, o objeto tradicional da Antropologia – as chamadas sociedades simples ou sem Estado, como diria outro autor, Pierre Clastres – e, num caminho de mão dupla, éramos introduzidos habilidosamente ao debate político da época.

Pelas mãos dos professores seguiu-se uma trajetória crescente de leituras significativas das obras de Karl Marx, Karl Polanyi, Hobsbawm, Balandier, Etienne Balibar, Jean Chesnaux e outros. Discutiam-se o modo de produção capitalista, as formas de dominação e de classe, os esquemas marxistas de evolução das sociedades. O debate das economias primitivas às economias capitalistas; e a questão do método dialético introduzia-nos numa concepção marxista e crítica de mundo. Na Antropologia Econômica de referência francesa, principalmente Emmanuel Terray, Meillassoux e Maurice Godelier, encontrava-se um caminho de ensinar Antro-

pologia e ensinar política num tempo em que tal exercício era, no mínimo, de risco. Para além da Antropologia, a memória fala da importância dos debates na disciplina de Política, por vezes não tão avançada como a Antropologia e a Etnologia daquele tempo, mas igualmente empenhada em discutir as concepções de poder, Estado, ação política. De menor impacto, a disciplina de Teoria Econômica nos dois primeiros anos centrada nas teorias clássicas, era desdenhada por nossa visão crítica em formação, mas que, posteriormente se abria para as teorias mais críticas, levando-nos, como alunos que éramos, a descobrir a importância de compreender o alcance das teorias revolucionárias.

Dentro do seu trabalho de mestrado “Campinho da Independência - um caso de proletarianização caiçara”, defendido em 1979, na PUC, e de sua tese de doutorado “A Dimensão Política da Cultura Negra no Campo: uma luta, muitas lutas”, de 1990, já na USP, a senhora se dedica ao campo da Antropologia Rural e das populações Afro-Brasileiras. Como se deu a passagem desse campo de investigação para a Educação?

NG: Em 1975, tornei-me professora de Antropologia na mesma instituição em que me graduara – a PUC-SP. Um ano antes, em 1974, ingressei no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (Antropologia) da PUC-SP, como parte da primeira turma de mestrandos que aí buscavam por sua especialização acadêmica. Formada por antropólogos preocupados com a questão indígena (Carmen e Edgar), era esperado que fosse essa a perspectiva de meu mestrado. Na verdade, o próprio trabalho de ingresso no mestrado tomou por centro do olhar uma população caiçara da região do Guarujá que, naquele momento, vivia um intenso processo de mudança. Portanto, apesar da forte influência etnológica, caminhei em direção ao mundo rural e o homem do campo, olhando para caiçaras pescadores e,

em seguida, o mundo rural se impôs através de muitas leituras: Antônio Cândido e os parceiros do Rio Bonito; Kautsky e a questão agrária; Octavio Ianni e a luta pela terra; Ernest Feder; Hobsbawm; Lehmann; José de Souza Martins e tantos outros. Contudo, sempre tive a consciência de que foram os estudos da questão indígena que me revelaram o rural brasileiro, universo que iria se fortalecer na pesquisa de mestrado e de doutorado. Em 1980, dei início ao meu doutorado, ainda como aluna especial do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da PUC-SP, agora voltado para um novo tema: as populações negras rurais. A partir dessa década Darcy Ribeiro; Milton Santos; José de Souza Martins e, sem dúvida, Kabengele Munanga foram presenças importantes em minha trajetória.

O Prof. Dr. Kabengele Munanga foi meu orientador na retomada do doutorado, agora na USP, onde busquei diálogo com a questão do negro brasileiro, hoje afro-brasileiro. Ingressei no doutorado de Ciências Sociais da USP em 1982, mantendo como área de concentração a Antropologia. A tese de doutorado foi defendida em 1990, quando já era docente da UNESP (Universidade do Estado de São Paulo), *campus* de Marília/SP e de onde me transferi, em 1994, para o Departamento de Antropologia e Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UNESP – Araraquara/SP. Foi um curto período de tempo – 1994/1995 – em Araraquara, mas extremamente fecundo para a minha trajetória até então. Em 1995 minha produção acadêmica e científica manteve o interesse no mundo rural e negro, mas nesse ano transitei de um departamento de Antropologia para um departamento de Ciências Sociais Aplicadas à Educação – o DECISAE – hoje, Departamento de Ciências Sociais na Educação – DECISE – junto a UNICAMP. Por acaso? Não. O interessante é que foi a pesquisa no mundo rural que con-

duziu meu olhar para a educação e a escola em meio a uma comunidade negra, hoje também, quilombola: Campinho da Independência, no sul do Rio de Janeiro. Universo de meu mestrado e de meu doutorado, a experiência de duas décadas (70/80) com os negros de Campinho, em meio aos anos de 1990, levou-me a estreitar laços com a Faculdade de Educação da Unicamp através de seminários e de publicações ligadas ao tema. Anos depois, em 1995, esta instituição me acolheria como antropóloga para criar e fortalecer uma área então deficiente na formação de professores: a Antropologia da Educação. Transitei de departamento e de instituição, mas não de área de conhecimento. Desde então, trabalho como antropóloga e com a Antropologia na educação. O que importa é que foi *o trabalho de campo* que conduziu meu olhar à educação, observando a infância negra de Campinho e a escola local. Não era, no entanto, essa a questão central de minhas pesquisas. O universo escolar se impôs como necessidade complementar de desvendamento de meu objeto: a luta pela terra negra de Campinho. O fato não é incomum nas experiências dos antropólogos. Na maioria dos estudos antropológicos a educação não é central, mas é o trabalho de campo que molda, num e noutro esforço de investigação, um olhar capaz de captar problemáticas relativas à educação, no interior deste ou daquele grupo em estudo. A exceção, é claro, se faz presente desde muito na questão indígena, na qual a educação tem sido colocada como central por etnólogos e antropólogos. Contudo, isso não se dá com frequência em outros universos mais tradicionais de estudos antropológicos. A razão é que a educação não é objeto privilegiado da Antropologia, mas esse é o desafio para a Antropologia como ciência, no presente século. A Antropologia brasileira é instada hoje por

diferentes demandas de movimentos sociais, políticas públicas, legislações, decretos etc... A tirar a educação de um lugar secundário para fazer dela, o objeto central de reflexão dos antropólogos.

Em seu artigo de 1997, “Antropologia e educação: origens de um diálogo”, a senhora aponta brevemente para a gênese da interface construída entre o campo da Antropologia e da Educação no Brasil e no mundo, destacando a obra seminal de Franz Boas. Quais seriam as principais contribuições desse renomado antropólogo para a investigação no campo educacional, e o que ele ainda teria a nos dizer hoje?

NG: O artigo de 1997 foi um esforço inicial na intenção de construir, ainda que parcial, uma temporalidade histórica da ciência antropológica de modo a situar estudantes da área da educação e, também, das Ciências Sociais, nas questões relativas à interface entre Antropologia e Educação. Nesse sentido, foi obrigatório falar de Boas e dos antropólogos que se formaram sob sua orientação ou foram influenciados por sua postura de crítica ao evolucionismo. Sem dúvida, Ruth Benedict, Margareth Mead, entre outros são exponenciais do pensamento de Boas, posto que suas obras viabilizaram, já nos anos de 1920/40, uma abordagem da educação pela Antropologia. Para que seja possível responder a sua pergunta, é preciso recordar alguns pontos da postura boasiana na crítica ao evolucionismo da época, quais sejam: a impropriedade de diferenciar substancialmente as formas de pensar de primitivos e civilizados; colocava em xeque o determinismo biológico que diferenciava diferentes grupos humanos; redefinia o conceito de cultura, estabelecendo uma relação relativamente autônoma entre meio ambiente e condição biológica dos seres humanos. Boas resgata outra possibilidade de compreensão das relações sociais humanas em

termos de raça e de cultura, estabelecendo uma estreita relação com a vida em sociedade. Abre caminho para se pensar o desenvolvimento das culturas (no plural) e da própria humanidade como múltipla e diversa, em razão de diferentes acontecimentos e processos, dando início à configuração da chamada antropologia moderna. Ainda que esses aspectos não sejam tudo, o que revelam é a existência humana como diversa, não existindo um único caminho de evolução. Ao criticar o determinismo biológico e cultural que imperava no início do século XX, Boas aponta para o fato de que as sociedades humanas constroem sua realidade de modo variado e relativo. Nesse processo, as sociedades e os povos desenvolvem formas de aprender e de transmitir, também, diversas que se assentam na cultura. Educação e cultura são então, partes intrínsecas de um mesmo processo. Por esta razão, Boas irá criticar o sistema educacional americano, posto que, por sua natureza, homogeneizava e impunha um modelo de ser a sujeitos diversos, portadores de histórias, também, diversas, gerando um processo educativo violento, capaz de gerar outras violências no futuro. O que isso possibilita pensar a educação nos dias de hoje em realidades como a da sociedade brasileira?

O Brasil, tal como muitos outros países, é por essência uma sociedade pluriétnica e multicultural, marcado por divisões de classe, idade, gênero, etnia e outras, que resultam em uma diversidade imensa de manifestações culturais. Sua realidade é, portanto, um desafio a ser explicitado pelo processo de conhecimento, constitutivo dos diversos campos do saber, entre eles a Antropologia. Por essa configuração, é também, uma sociedade em que processos hegemônicos de ordem social e política se contrapõem e se conflitam com a diversidade que lhe é própria e singular. Nesse sentido, há no interior da sociedade brasileira, relações hierárquicas e de

poder que atuam no interior das instituições que asseguram os projetos de desenvolvimento da nação e de seu povo. Nesse contexto, cabe questionar o papel da escola e do sistema educacional que a sustenta e tem por base um modelo educacional que homogeneiza as diferenças. Aqui, a Antropologia Cultural iniciada por Boas, revista em seus limites e tomada a par de posturas mais compreensivas e críticas, permite questionar o significado de uma “pedagogia da violência” nos dias de hoje, semelhante à aventada por Boas já há tanto tempo. Permite, também, redimensionar as potencialidades do processo educativo que leve em conta as diferenças, sejam elas de classe social, de raça, de etnia, de gênero ou de idade, cor, sexo etc... Como diz Kabengele Munanga, a educação é um dos meios capaz de oferecer condições de questionamento e possibilitar a desconstrução dos mitos de inferioridade e superioridade entre grupos humanos, permitindo a transformação do que vai pelas nossas cabeças e do que vigora no âmbito das relações entre os homens. Em questão, o racismo, o sexismo e tantos outros ismos presentes na sociedade brasileira. É nesse contexto que, a título de exemplo, algumas particularidades da luta negra, da luta indígena, da luta dos sem-terra e outros grupos por educação devem ser considerados. Dizer que a escola é um dos espaços sociais incumbidos da reprodução de ideologias não exclui a sua existência enquanto espaço de resistência e reelaboração de conhecimentos e valores instituídos socialmente. Evidencia-se assim, que ela, escola, existe na dupla dimensão da educação: a dos saberes tido como universais e a dos saberes produzidos por diferentes processos educativos aos quais cabe investigar. O caminho de investigação que a Antropologia propõe é a etnografia, o trabalho de campo, cuja base inicial se deve a Boas e, que sistematizada anos depois por Malinowski, orienta ainda hoje as pesquisas antropológicas.

Portanto, superar racismos, discriminações, reconhecer valores e práticas diversas, próprias de diferentes grupos étnico-raciais, tem sido um desafio do campo educacional, com o qual pode a Antropologia contribuir como ciência tradicionalmente voltada para o “outro”, diverso e diferente. A Antropologia tem ainda potencial capacidade de suprir a ausência de debate na formação de professores, nas Ciências Sociais ou em outros campos e se faz capaz de gestar práticas diferenciadas no universo da docência e da pesquisa em educação.

E no caso brasileiro, que marco poderíamos assumir como seminal na investigação antropológica sobre a realidade educacional?

NG: Esta é uma questão bastante difícil de responder. A educação sempre esteve presente para inúmeros pensadores da realidade brasileira desde o século XIX, como aponta recente trabalho do Prof. Amurabi. A questão que se coloca tem a ver com o próprio movimento de constituição de uma Antropologia no Brasil e a negação de uma tradição que tinha por base a Antropologia física e biológica, própria do positivismo científico do século XIX e início do século XX. Após os anos de 1930 constitui-se nos meios universitários uma Antropologia brasileira de cariz cultural, que leva posteriormente à negação da educação como objeto de interesse por parte dos antropólogos. A Antropologia mais crítica que emerge nos anos de 1950, gradualmente “esquece” a educação e deixa de vê-la como um campo político de muitas possibilidades. Contudo, isso não significou a inexistência de pesquisas e de uma produção acadêmica voltada à educação, como ficou registrado em obras de fôlego, cujo exemplo é Florestan Fernandes. Na verdade foi a Sociologia, mais que a Antropologia, que olhou mais detidamente a educação. Diante do fato e de certo mascaramento da questão na

Antropologia, hoje, tem-se por exigência rever, não um, mas vários momentos seminais da Antropologia que se pratica no Brasil. A história desse campo científico e seus diferentes expoentes mostram que a educação ora foi lembrada, ora foi esquecida. A razão tem a ver com o campo tensional em que a cultura, morada por excelência da educação, segundo Carlos R. Brandão, se fez conceito fundante do campo disciplinar ou foi por ele negado, minorizado em importância e alcance explicativo. O que é preciso assumir em tempos de reconhecimento da diversidade e da diferença, é que a cultura é, sem dúvida, um campo político, que exige superar visões conservadoras ou fechadas. Trata-se de superar medos e limitações de certo culturalismo do passado, mas que não pode ser desconsiderado. Nesse caso, seria “jogar fora a criança com a água do banho” e, não ter presente erros e acertos que configuraram uma Antropologia da Educação do século XX, para pensar uma nova Antropologia e Educação no e do século XXI. Para tanto, é preciso retomar o conceito de cultura no interior de uma dimensão mais ampla, historicizada, teórica e politicamente definida em seu alcance e razão, diante das demandas de nosso tempo, em particular no campo educacional.

No sua opinião, por que a Educação ainda é um objeto menor no campo de investigações da Antropologia brasileira?

NG: A resposta anterior encaminha a presente questão. É preciso olhar a história de constituição da Antropologia brasileira, com seus universos referenciais que constituem uma Antropologia do Brasil, como diz Manuela Carneiro da Cunha. O processo matiza a Antropologia que praticamos e envolve a história de constituição não só dessa ciência, mas diz respeito também àquilo que somos como povo e nação. Nesse contexto, a Antropologia, por

sua dimensão humanística, é cada vez mais demandada como exigência maior do Século XXI, na formação de cidadãos plenos, no direito e reconhecimento das diferenças em nome de sociedades mais solidárias, mais justas. Contudo, por seu passado e natureza, a educação que se pratica nem sempre evidencia a dimensão política e a abrangência da noção de cultura que envolve os processos educativos. O que vem de larga tradição na educação é a cultura pensada como produto e não como processo, fato que tem marcado uma dimensão conservadora à educação institucionalizada (sistema educacional, escolas) que só leva em conta a ação educativa. A Antropologia e os antropólogos também assumem, por vezes, essa redução do campo educacional e negam a educação como objeto significativo de investigação temendo serem vistos como retrógrados ou conservadores. Nessa perspectiva, a educação só comparece nos estudos da área, se complementar e imposta por situação de campo, nunca como objeto central. Nos anos de 1970/80, a emergência de uma Antropologia crítica, engajada, preocupada com a transformação da sociedade capitalista, via o universo da cultura e da educação como pouco revolucionário ou transformador. Formada nesse tempo, tal concepção afetou meu próprio trabalho de investigação na realidade de Campinho da Independência, nomeadamente no mestrado, construindo um olhar secundário e complementar sobre a escola e a educação desse grupo negro. Contudo, o cenário que se descortina ao final dos anos de 1980, após os debates e promulgação da Constituição de 1988, vem marcado pela pressão dos movimentos sociais, pelas demandas de grupos diversos e, nesse movimento, o tema da educação e a questão da cultura ganham novo alento tanto no campo político, como no campo acadêmico. Por outro lado, tal processo ainda não resultou em ganhos fundamentais na formação

do antropólogo. O tema da educação continua ausente dos currículos de formação em Ciências Sociais, seja como disciplina, seja como objeto de estudo. Contradição de um tempo que não é apenas de construção e troca entre campos de conhecimento, mas que é, também, revelador do campo tensional em que pesquisadores, educadores vivenciam incertezas e divergências na produção do conhecimento. Não se deve, porém, insistir no distanciamento e na impossibilidade do diálogo. Isso seria impeditivo de trocas e de ganhos inteiramente novos no contexto multicultural de uma sociedade como a nossa. O fato exige, de todos, outros posicionamentos diante da diversidade socio-cultural e de políticas públicas que incidem sobre a docência e a pesquisa, em quaisquer dos dois campos – na antropologia e na educação. Defendo, ainda, que em razão do aparato teórico e prático da Antropologia, por sua história, antropólogos e a Antropologia podem resgatar diferentes dimensões dos processos educativos dentro e fora da escola a partir do campo educacional, de modo crítico e competente. Tal perspectiva envolve o campo tensional de formação dos sujeitos, de pessoas, e mesmo da nação, entendendo essas relações como inerentes ao campo histórico e político das relações entre os homens, condição necessária para pensar a cultura como processo e campo político por excelência. Aqui a Antropologia, caso assuma a educação como objeto legítimo de seu olhar, quando o fizer, terá muito a dizer, vencendo seus próprios limites.

Muito tem se debatido sobre o processo de apropriação da Antropologia nos diversos campos do saber, em especial, o processo de utilização da etnografia no desenvolvimento das mais diversas pesquisas. Como a senhora percebe esse processo no campo da educação? De que forma essa apropriação tem ocorrido?

NG: Alguns estudos, artigos e dissertações têm demonstrado que a Antropologia que se ensina em outros campos, em geral, é desenvolvida por não antropólogos, por professores de formação profissional as mais diversas. No caso da educação, não é diferente. Há uma ausência significativa de antropólogos no campo de ensino e da pesquisa na educação. O fato acaba por intensificar a presença de não-antropólogos ensinando uma Antropologia que não se sabe bem qual seja, e resulta também numa apropriação da etnografia no campo da pesquisa. Assim, nos cursos de Pedagogia ou de formação de professores, bem como nas pesquisas educacionais que se dizem de “cunho etnográfico”, a Antropologia enfrenta-se com um desafio: o de se fazer compreender como ciência específica e ao seu método e noções como ferramentas de suportes teóricos também específicos. Como dizia Valente, em 1997, “o nó górdio da questão” é a nossa matriz teórica nas Ciências Sociais, que, na seleção, observação e interpretação de “fatos etnográficos”, tem presente a teoria explícita ou implícita que determina a orientação ou o rumo a ser seguido. Não se trata, portanto, de fazer da etnografia um recurso técnico de recolha de dados e, da observação participante, uma participação observante como já denunciou Eunice Durhan. Se como diz Claudia Fonseca, a Antropologia transforma fatos banais do cotidiano em questões teóricas, ela o faz porque não se fecha no micro pelo micro, como muitos estudos da educação, fechados nos muros da escola, na sala de aula, da escola, no professor, etc... Não é parte constitutiva da análise antropológica ir à busca por respostas eficazes e interventoras, como postula a ação educativa, mais instrumental e pouco crítica. Assim, tais pesquisas acabam por apropriarem-se do ritual metodológico da Antropologia – *observar, descrever, interpretar* – porém, o fazem colocando em

jogo os conceitos da tradição antropológica e o próprio discurso das Ciências Sociais. Com isso, as técnicas antropológicas de investigação encontram-se destituídas de seus fundamentos teóricos e, acarretam sérias consequências ao processo de construção do conhecimento. Contudo, importa alertar o porquê isso acontece. A Educação, ao centrar o olhar na ação educativa, movida por uma concepção humanista mais ideologizada, faz com que a pesquisa em educação conduza o olhar a permanecer no singular pelo singular e tomar seus sujeitos e as realidades que estuda de modo generalizado e generalizante. O que a educação não conta ou conta mal é com a compreensão do método investigativo da Antropologia com procedimentos próprios e reconhecidos. Esta, a contradição de um tempo que não é apenas fruto da institucionalização de certo modo, mais tradicional de educar, mas que resulta de concepções pouco receptivas e pouco flexíveis a respeito do que seja conhecimento, do que seja ciência, tanto na Educação como na Antropologia. Resulta também da banalização que acompanha a popularização do conceito central da Antropologia: o conceito de cultura. Portanto, Antropologia e Educação são campos distintos com tradições diversas e elementos em comum. A Antropologia faz parte de um corpus de conhecimento que difere do corpus que sustenta a Educação. É preciso, portanto, fazê-los dialogar de modo a não comprometer as possibilidades de explicação dos fatos e de sua natureza.

A senhora poderia apontar alguns temas emergentes neste universo de investigação criado na interface entre a Antropologia e a Educação?

NG: Há muitos caminhos pelos quais a interface Antropologia e Educação pode ser considerada, por ser este um campo em construção, o que permite o deambular por pers-

pectivas diversas e nem sempre excludentes, como por vezes se interpreta. Sua pergunta poderia nos conduzir a um passado também rico, mas trata-se de evidenciar caminhos novos e emergentes. Neste momento, encontra-se no prelo um dossiê para a Revista Pro-Posições que organizei exatamente com a intenção de expor algumas das vertentes que estão sendo trabalhadas no Brasil. Evidente que são visões contemporâneas de uma ciência antropológica moderna e propositiva. Trata-se de uma amostra, não mais que isso, do que fazem alguns antropólogos brasileiros preocupados com o campo educacional. São pesquisadores que reconhecem a heterogeneidade do social, com múltiplas experiências e assumem a teoria e a prática como elementos inseparáveis na construção do conhecimento, marcas do método antropológico diante de sujeitos diversos – da realidade indígena à realidade étnica e cultural presente na sociedade brasileira. Dos temas e olhares que são construídos há perspectivas que focam a tradição antropológica com a questão da educação num longo espectro temporal e teórico: do século XIX ao século XXI. Aqui, trata-se de um olhar historicizado que busca compreender o passado dessa ciência para pensar seu presente e futuro. Outra perspectiva incide sobre intensos processos de imersão etnográfica para situar a interface da Antropologia com a Educação a partir da Antropologia Social e Cultural que se configurou na institucionalização dessa ciência no Brasil. Nestes casos, discute-se o papel de uma Antropologia Social e Cultural, como fundamental na compreensão de aspectos marginais e/ou de sujeitos minorizados do mundo social. Sujeitos que hoje reivindicam lugares próprios e autônomos no mundo social por meio da educação, tal como populações indígenas, ribeirinhas e quilombolas. Nesta perspectiva, a pesquisa, o campo, a teoria e a prática antropológica se fa-

zem num intenso contexto de troca interdisciplinar que toma por foco a formação pessoal e coletiva de sujeitos alvo de políticas públicas que se estruturam no Brasil a partir dos anos de 1980/90 em diante. Resultam desse movimento a formação de professores indígenas, de professores de rede pública, numa experiência partilhada com antropólogos, psicólogos, educadores, comunidades e alunos, numa clara concepção de interdisciplinaridade típica da Antropologia, além de resultar todo o processo de uma ação mediadora entre conhecimento e ação. Por sua vez, a experiência docente como tema implica pensar trajetórias diversos da Antropologia na América Latina e no Brasil, no interior de concepções antropológicas também diversas. Essa temática propõe recuperar o valor analítico das próprias experiências como ferramenta para ver, compreender e interagir com outras experiências e, assim, gerar possibilidades de conhecimentos mais profundos e superar pré-noções que se expressam na prática docente. Nesse sentido, um dos contributos fundamentais da Antropologia, aponta para as possibilidades de uma Antropologia da Educação que tenha como centro a formação docente para a diversidade, processos reflexivos e interculturais possibilitados pela etnobiografia como ferramenta pedagógica. O maior ganho desta perspectiva é o fato de afirmar que a Antropologia da Educação não consiste apenas em usar a etnografia para descrever a escola e seus processos. É preciso ir além, e compreender os processos de transformação dos sujeitos via suas histórias de vida, pelos processos de socialização vividos, e dentro disso situar sua prática docente. Nesta concepção, está presente a abordagem da realidade educacional via os processos educativos na escola e fora da escola, centrados na concepção de aprendizagem permanente que pontua a condição humana. O intuito é a construção de alternativas, no pro-

cesso educativo, que possibilitem a descoberta conjunta de meios de ação e reflexão; portanto, que possibilitem a conquista de um mundo mais equânime e justo. Mas há ainda outras perspectivas desse campo em construção, das quais não há espaço suficiente aqui para falar.

Uma das questões que tem surgido em muitos de seus escritos mais recentes tem apontado para um reencontro feliz das preocupações de pesquisa que lhe acompanharam durante toda a vida, por meio tanto do debate promovido a partir da lei nº 10.639/03 quanto pela discussão em torno da educação quilombola. Como a senhora analisa a situação dessas duas questões no Brasil contemporâneo?

NG: O reencontro é, na verdade, fruto da natureza mesma da reflexão científica que se faz ancorada em categorias que operacionalizam e permitem a apreensão dos fenômenos sociais num dado contexto e época, como tento demonstrar ao longo dessa entrevista, ao tratar de minha trajetória acadêmica. Formada nos anos de 1970 e me fazendo antropóloga desde então, compreendi como os problemas sociais da sociedade brasileira se faziam temas de investigação científica e mobilizavam conceitos e categorias próprias de cada momento. Compreendi também as amarras postas pela formação e pela produção científica datada que colocava a importância ou não de determinados temas. Nos anos de 1970, durante meu mestrado, a questão negra não ocupava um patamar de referência na academia, resultando em dificuldades de se trabalhar com um grupo rural negro. Contudo, ao final dessa década e já nos anos de 1980, o segmento negro, principalmente urbano, se organizava e se constituía em “novo sujeito” político, exigindo, ainda que lentamente, que o mundo acadêmico incorporasse outras categorias no interior da própria produção científica. Fato que está presente na tese de doutorado e na maioria das coisas que

venho produzindo desde então. Tal contexto revela também, como as categorias explicativas de certas realidades se apresentam no campo científico, perpetradas pelo momento histórico, sua conjuntura e ideologia. Assim, os novos sujeitos políticos que emergem ao final dos anos de 1970 até 1990, resultam de uma conjuntura social marcada pelos movimentos sociais, sua existência e luta. Apesar das fragilidades do saber constituído e das categorias de análise em uso então, serão elas a fortalecer a constituição do olhar e a dimensionar a minha formação e os meus estudos da questão negra no mundo rural e fora dele. Será ainda o fortalecimento da luta negra no contexto brasileiro que irá conduzir a realidade social a conquistas no interior da Constituição de 1988 e durante os anos de 1990 até a década de 2000. A emergência de novos fatos decorrentes dessa luta impulsiona até hoje conquistas legais e políticas em torno do universo racial brasileiro. Entre estas conquistas, a Lei 10 639/03 desafia não apenas o contexto político propriamente dito, mas também o mundo acadêmico e a formação de professores. O momento atual é um momento crucial para o pensamento científico constituído e para a própria educação. Está em jogo o fato de que as políticas educativas que reconhecem o caráter plural da sociedade brasileira, por meio da nova legislação em vigor, alteram significativamente as práticas educacionais em médio prazo, reordenando uma mudança de orientação na formação do futuro educador. Está em questão também o pesquisador do campo educacional, seja ele um antropólogo, um pedagogo ou outro profissional, pois lhes cabe a responsabilidade por investigar e produzir um conhecimento que resulte em possibilidades de ação e intervenção previstas na forma da lei.

Há interpretações diversas e contraditórias do próprio sentido da lei, vista por alguns e, em

particular, pelos movimentos negros brasileiros como uma conquista que confere visibilidade a um segmento e a uma cultura formadora do povo brasileiro. Uma cultura negada ou inferiorizada nos processos escolares. Outros brasileiros veem a lei como uma contradição que, ao particularizar a história e a cultura de um grupo em detrimento de outros, igualmente significativos na sociedade brasileira, estaria contradizendo ou negando o caráter democrático de uma nação miscigenada e mestiça; uma nação formada por três raças – a indígena, a negra e a europeia – com sérias consequências para a nação que, desde sempre, se pensou e foi pensada como de harmonia e, assim, supostamente igualitária. A academia também se divide entre essas duas interpretações e movimenta o corpus científico constituído para responder e/ou sustentar uma ou outra posição.

Diante das dúvidas e das polêmicas, o que fazem as escolas e os professores quando algo acontece como reflexo das exigências da lei ou como hábito inerente à suposta condição democrática institucionalizada? Atuam no âmbito das diferenças, mais que da diversidade e, assim, acabam por estereotipar ainda mais aqueles que são tidos como diferentes e marginalizados. Operam com traços culturais e com uma concepção de cultura como produto que engessa as realidades vividas pelos segmentos negros, não lhes reconhecendo a dinâmica própria e singular que os caracteriza no contexto das relações sociais. A razão para que isso aconteça tem a ver com o desconhecimento do contexto cultural de que falam e com o propósito de pôr em ação aquilo que conhecem: um discurso educativo técnico, próprio da ação educativa e inerente aos processos social e ideológico presentes no âmbito maior da sociedade brasileira. Processos esses, próprios de uma “educação envenenada” que afeta brancos, negros, sujeitos de todas as “cores”, como diz Kabengele Munanga e que

é preciso desconstruir. Aqui, a educação tem um papel a cumprir. Tem a ver com o que entendemos e produzimos como conhecimento, o que coloca a academia a ter que assumir um papel urgente e necessário. Cabe ver ainda que a conquista de declarações, leis, como a Lei 10 639/2003, modificada pela Lei 11645/2008, a lei de cotas, diferentes ações afirmativas e outras resultam dos impasses vividos por grupos diversos tidos como “outros”, como “diferentes”. Trata-se de impasses da ordem social moderna, injusta e desigual, que geram lutas e conquistas, muitas das quais são expressas na forma de leis. São elas conquistas, porém, não estão isentas de contradições, limites e barreiras na própria aplicação daquilo que propõe para o conjunto da sociedade e que cabe desvendar a partir da ciência que praticamos. Este, o desafio de uma sociedade racista e desigual e que tem a ver com a sociedade que queremos hoje e também no nosso futuro.

É este mesmo contexto que contempla a luta por uma educação diferenciada, hoje objeto de reivindicação por parte de diferentes segmentos da sociedade brasileira, entre estes, os negros. A educação quilombola está em construção e se constitui numa nova demanda social que se insere nas políticas públicas brasileiras, seguida do movimento de reconhecimento das minorias e de suas lutas por igualdade na diferença. Contudo, a educação quilombola, pela historicidade da vida nos chamados quilombos modernos, se configura em processos educativos não restritos à escola, e um dos aspectos dessa luta é não ser subsumida num processo de educação geral presente no sistema educacional da sociedade brasileira, em razão das características homogeneizantes e reprodutoras de desigualdades. Trata-se, como diz Arruti, de pensar, não uma educação “nos” quilombos, mas as possibilidades de uma “educação diferenciada”, ou seja, “dos” quilombos.

No propósito de estabelecer um diálogo entre uma concepção alargada de educação e as experiências constitutivas desses grupos, alguns trabalhos acadêmicos e etnografias têm sido desenvolvidos demonstrando as possibilidades de contribuição de pesquisas preocupadas em expressar os saberes elaborados nos quilombos e pelos quilombolas; que assumem uma concepção de educação alargada e se propõem a valorizar as práticas que dão sentido à identidade de grupo, aos aspectos e experiências da chamada educação quilombola. Penso que este é um papel fundamental no qual a Antropologia pode e deve contribuir.

Quais são os desafios hoje para a Antropologia da Educação no Brasil?

NG: O momento que atravessamos é o de um ponto de inflexão de uma perspectiva ainda em constituição. Como dizia Aracy Lopes da Silva, o fato exige que novos rumos sejam traçados, posto que se trata de um momento ímpar, propício ao debate crítico e ao desenvolvimento de um pensamento analítico e comprometido. Discutir, portanto, a construção e consolidação de uma Antropologia da Educação no país, suas possibilidades e seus impasses, torna-se um desafio permanente no campo da pesquisa e da docência, seja na formação do cientista social, seja na formação de futuros educadores no campo da educação. Decorrente dessa situação, as dificuldades resultam da ausência de antropólogos no campo do ensino e da pesquisa na área da educação e impossibilita uma troca competente que assuma as especificidades de cada campo num diálogo aberto e interdisciplinar. Por sua vez, isso é preocupante, posto que, em ordem inversa, crescem as disciplinas de antropologia em diferentes cursos de graduação, não só em educação, e não especialistas são responsáveis por elas. Nesse contexto, vale lembrar, a importância dos conhecimentos historicamente produzidos

pela Antropologia que demarca a problemática de uso da etnografia no seu próprio campo e o que tem sido feito na Educação com o comprometimento dos procedimentos de pesquisa e sua análise. O desafio colocado pela valorização das pesquisas qualitativas, muitas vezes, erroneamente compreendidas como “fáceis” por pesquisadores da educação, e a perspectiva da educação como objeto menor da parte dos antropólogos, são impasses a serem considerados na constituição da Antropologia da Educação ou da relação entre Antropologia e Educação.

Por sua vez, a pedagogia e a educação debatem-se entre a constatação da diversidade e a necessidade de práticas homogeneizantes que negam a possibilidade do diverso e, por essa razão, antropólogos e educadores não podem ser indiferentes ao diálogo e às trocas. Nessa direção, busca-se construir experiências educativas e de formação cujo centro seja a relação entre Antropologia e Educação, entendendo tal relação como campo científico e prático de muitas possibilidades. Contudo, uma armadilha no interior desse processo, já aventada por Ana Lucia F. Valente, está em que, em ambos os campos, a base comum de construção de indagações e reflexões é o homem, fato que implica num cruzar por caminhos comuns e, ao mesmo tempo, diferenciarem-se como ciência. A questão básica que diferencia a Antropologia da Educação está dada na abordagem e problematização antropológica centrada no campo da alteridade, mais do que na diferença e, no seu método, a etnografia. Assim, a formação para a diversidade constitui um campo de tensão, cuja natureza política envolve perdas e ganhos, e enquanto tal implica uma rede diferencial de interesses e de poder que regula o conhecimento científico, tanto na antropologia como na educação. As abordagens que sistematizam o pensamento e o fazer antropológico se apresentam como múltiplas, não definidas por um

modo único de produzir conhecimento, e induzem à possibilidades diversas, como é o caso da Antropologia da Educação no Brasil.

O fato de estar em construção torna necessário pensar criticamente o fazer científico, de modo a ressaltar que este não pode ser apenas e eminentemente teórico, mas também não pode ter por foco a prática acima de qualquer reflexão crítica assentada num corpus teórico consistente, mesmo que seja para negá-lo. Nesse sentido, como já disse em outra ocasião, o engajamento do antropólogo e a Antropologia por ele praticada, ou ainda de qualquer outro cientista e seu campo, exige comparar diferentes posições, situá-las, já que importa a concepção de ciência que adotamos na explicação desta ou daquela realidade. No caso da Antropologia e da Educação, por se tratar da transposição de um campo a outro do saber, importa ainda refletir criticamente sobre os sentidos que a noção de cultura assume. A razão está em que na educação, principalmente escolarizada, a noção de cultura quase sempre é apreendida no interior de uma concepção instrumental, sem o embasamento teórico que a sustenta e isso exige colocar estudos e práticas sociais e pedagógicas em alerta. Trata-se de tomar o conhecimento escolar e o conhecimento de outros contextos culturais como central para construir, de forma reflexiva, a formação e a prática docente para a diversidade, já que deles resulta, como diz Ricardo Vieira, a construção das pessoas que vivem, cada vez mais, entre diversos mundos culturais.

A Antropologia, qualquer que seja o ponto de que parta – *Educação ou Ciências Sociais* – revela ser uma e outra relação “pouco explorada, pouco trabalhada” por antropólogos, cientistas sociais ou educadores. Resulta daí uma imensa dificuldade do recorte a ser feito, de modo a demarcar o desenvolvimento de uma área e outra, bem como, dificulta demarcar as rela-

ções entre ambas. Nesse sentido, defendo que o diálogo entre campos diversos constitui um campo de tensão e de “relações perigosas”, nem por isso menos fecundo e legítimo diante da realidade de nosso tempo. Este é o debate que proponho entre áreas, particularmente, entre a Antropologia e a Educação.

Cabe lembrar ainda, que em nosso país, apesar da raridade dos estudos antropológicos sobre educação, encontra-se em emergência e construção uma Antropologia da Educação, não atrelada apenas à questão indígena, mas ativa e atuante, também em outros contextos, igualmente objeto de reflexão/atuação de outras ciências humanas. Alguns pesquisadores preocupados com essa relação tratam de diversas realidades e grupos evidenciando o potencial analítico desse campo científico. Nesses estudos, trazem à tona a questão de que a formação em Antropologia Social e Cultural é fundamental, mas não pode se limitar a ser apenas um contributo acadêmico para melhorar as *performances* do ser professor, como por vezes acontece na educação. Uma Antropologia So-

cial que se interessa pelas relações sociais que se podem apreender, concretamente, através das interações mais banais e mais cotidianas, nos conduz a pensar os aspectos marginais ou marginalizados do mundo social. Arte na qual a Antropologia encontra seu *modus operandi*. O intuito é a construção de alternativas no processo educativo, dentro e fora da escola, de modo a possibilitar a descoberta conjunta de meios de ação e reflexão. Portanto, que possibilitem o compromisso com a realidade e com a vida.

Para finalizar agradeço ao prof. Amurabi de Oliveira por sua iniciativa de, através dessa entrevista, trazer a público um tema de maior urgência no campo da Antropologia, que é sua relação com a Educação e os desafios e contribuições que esta ciência pode dar à formação e à pesquisa de novos antropólogos e educadores. Agradeço também, por esse retorno aos Cadernos de Campo, cuja revista Nº.1, Ano 1 (1991), pelas mãos do antropólogo e amigo Omar Ribeiro Thomaz, ainda estudante na USP, publicou um artigo meu e de Ana Lucia F. Valente.

entrevistador

Amurabi Oliveira

Doutor em Sociologia / UFPE

Professor de Antropologia da Educação / UFAL

Recebida em 28/05/2013

Aceito para publicação em 06/11/2013

traduções

“De Mauss a Claude Lévi-Strauss”, cinquenta anos depois: por uma ontologia Maori

PATRICE MANIGLIER

Université Paris-Ouest Nanterre La Défense, Paris, França

tradução: IAN PACKER

École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, França

revisão técnica: NICODÈME DE RENESSE

Universidade de São Paulo, São Paulo, São Paulo, Brasil

DOI: 10.11606/issn.2316-9133v22i22p163-179

resumo: desde o célebre artigo de Merleau-Ponty, “De Mauss a Claude Lévi-Strauss”, a maneira como se avalia a relação entre estes dois autores determina ou exprime tanto as interpretações históricas do estruturalismo e as posições teóricas ou filosóficas subsequentes, quanto as ciências sociais. Essa filiação se pretendia uma crítica: ser fiel à descoberta de Mauss sobre o caráter central da reciprocidade impunha ultrapassar a sociologia rumo a uma semiologia geral. Este artigo quer mostrar que não se trata, contrariamente à sutil interpretação de Merleau-Ponty, de fazer da realidade social um sistema de pontos de vista substituíveis ou de movimentos correlatos de subjetivação, mas de mostrar que são os “valores” que, por sua natureza, sua ontologia, devem necessariamente circular entre muitos pontos de vista exclusivos e complementares. O artigo revisita a célebre crítica de Lévi-Strauss a Mauss a respeito da explicação da obrigação de dar por uma “força das coisas”, e reposiciona a contribuição da antropologia estrutural dentro da filosofia do espírito contemporâneo, ali onde ela se confronta às questões abertas pela física sobre a ontologia dos objetos quânticos.

Abstract: Since Merleau-Ponty’s famous paper “De Mauss à Claude Lévi-Strauss”, the way the

link between these two authors has been construed determine or reveal as many historical interpretations of structuralism as philosophical and theoretical choices about social sciences. We know that this vindicated kinship was supposed to be critical : being faithful to Mauss’s discovery, that of the centrality of reciprocity in social life, compelled us to overcome sociology in the direction of a general semiology. This paper, in opposition at Merleau-Ponty’s subtle interpretation of this move, tries to show that it was not aimed at a redefinition of social reality as a system of substitutable points of view and correlated movements of subjectivation, but at the idea that “valeurs” themselves, because of their very nature, of their ontology, necessarily circulate between various exclusive and complementary points of view. Lévi-Strauss’s famous critique of Mauss’s explanation of the “obligation to give” because of a “power in the things”, is reconsidered from this interpretation, and the benefits of structural anthropology for contemporary philosophy appear to be promising in dialogue with the problems raised in the philosophy of physics about quantum mechanics ontology.

De Mauss a Claude Lévi-Strauss: movimento natural ou passo forçado? Mal caminho a ser evitado ou salutar continuação de uma verdade ameaçada por sua própria expressão?

O debate foi lançado por Merleau-Ponty¹ há mais ou menos 50 anos. Ainda hoje, ele continua a existir: seria possível até mesmo dizer que toda a reflexão filosófica sobre as ciências sociais, na França do pós-guerra, e as diferentes correntes teóricas nessas disciplinas, são diferentes respostas à essa pergunta². É que ela diz respeito, é claro, à interpretação e à avaliação que se faz do estruturalismo. Como Merleau-Ponty compreendeu imediatamente, se quiséssemos descrever o estruturalismo em antropologia não a partir de sua doutrina, mas a partir de sua história, como acontecimento e não como sistema, é nessa passagem que é preciso apreendê-lo. É notável que os numerosos críticos do estruturalismo tenham tão frequentemente se empenhado em recolocar o ponto de partida contra o ponto de chegada. O fato é claro: para nosso deleite ou lamentação, a célebre “Introdução à obra de Marcel Mauss” (LÉVI-STRAUSS, [1950] 2003) é, na verdade, um convite ao estruturalismo. O proveito dessa operação parece claro, mas estaríamos errados se julgássemos se tratar apenas de apropriação de uma herança. Pois, na realidade, trata-se explicitamente de uma crítica. Ser fiel à *descoberta* de Mauss sobre o caráter central da reciprocidade na vida social, supõe ultrapassar a sociologia em direção a uma semiologia geral. Essa ultrapassagem, no entanto, pode e foi diversamente interpretada: a esta correspondem as diferentes escolhas radicais não apenas sobre o sentido que é preciso dar ao acontecimento estruturalista na história do pensamento antropológico, mas também sobre as questões fundamentais das ciências humanas.

A leitura de Merleau-Ponty não tem por único mérito ser a primeira: é uma das raras leituras a evitar os dualismos artificiais e, em particular, a não fazer uso da oposição frontal e caricatural entre “objetivismo” e “subjetivis-

mo”, que continua a dar às discussões em torno do estruturalismo o triste aspecto de um diálogo de surdos. Voltando, contudo, cinquenta anos depois, a essa leitura, gostaríamos de mostrar aqui que, contrariamente àquilo que Merleau-Ponty sugeria, não se trata para Lévi-Strauss de afirmar que a realidade social nunca é uma coisa, mas somente um sistema de pontos de vista substituíveis, de movimentos correlatos de subjetivação, mas, ao contrário, que são os valores que, devido à sua natureza, ao seu modo de existência, devem necessariamente circular entre vários pontos de vista exclusivos e complementares.

Trata-se de apresentar as regras sociais como tantas maneiras nas quais se determinam, em sua existência, estas entidades estranhamente paradoxais que são os *valores*, formas primitivas dos signos. Não são os homens, se podemos dizer, que fazem os valores, mas os valores que fazem os homens... E é nisso que Lévi-Strauss reencontra a intuição original de Mauss, a saber: que o dom supõe uma propriedade da própria coisa. Assim, surge uma outra história do estruturalismo: não a descoberta de uma função cognitiva que sustentaria os fenômenos culturais, as línguas, as regras de parentesco ou mitologias, mas a descoberta do problema ontológico que colocam as manifestações simbólicas. Uma tal superação da psicologia da função simbólica em direção a uma ontologia dos valores, que Lévi-Strauss frequentemente designa como a finalidade de sua empreitada – e cujos problemas, nós veremos, apresentam notáveis analogias com aqueles que encontra uma filosofia da física, também ela inspirada em Merleau-Ponty –, parecerá talvez desenvolver em excesso algumas das indicações parciais de Lévi-Strauss. Mas talvez seja justamente por esse excesso que nós podemos ser fiéis, por nossa vez, a um pensamento que nunca teve medo deste “livre

devaneio” que ele também chama de “filosofia” (LÉVI-STRAUSS, [1971] 2011, p. 619), e que continuemos a nos instruir na agudez do pensamento de Merleau-Ponty...

1. As ambiguidades da reciprocidade

Lévi-Strauss sociólogo?

As estruturas elementares do parentesco é visto como um grande livro de sociologia. A proibição do incesto, ouvimos ainda aqui e ali, ao obrigar as descendências biológicas a se abrirem às alianças sociais, instituiriam uma totalidade nova que não é mais dada na natureza, mas construída coletivamente. O texto de Lévi-Strauss parecia justificar essa leitura: “O papel primordial da cultura é garantir a existência do grupo como grupo” (LÉVI-STRAUSS, [1949] 2010, p.72)³. Ou ainda esta frase quase conclusiva: “As múltiplas regras que proíbem ou prescrevem certos tipos de cônjuges, e a proibição do incesto que as resume, esclarecem-se a partir do momento em que se estabelece ser necessário que a sociedade exista” (LÉVI-STRAUSS, [1949] 2010, p. 530). Lévi-Strauss teria então retomado de Mauss a tese segundo a qual a essência da vida social não está na experiência de pensamentos, afetos ou ações *idênticos*, como parecia dizê-lo Durkheim, mas na reciprocidade de prestações que podem ser diferentes, à condição que sejam complementares: a totalidade social não é, portanto, uma unidade transcendente, mas um sistema organizado onde atos unilaterais se respondem uns aos outros. Ele teria aplicado essa tese ao parentesco, e teria mostrado que as regras particulares (casar com a prima cruzada, evitar a sogra, etc.) se explicam e se articulam como peças que permitem montar um sistema de obrigações recíprocas cuja único imperativo é se fechar. Ele evidencia assim “ciclos de reciprocidade” matrimoniais, essa circularidade definindo a maneira

segundo a qual o grupo se constitui enquanto tal. A palavra “estrutura” significaria aqui somente: princípio de totalização de um conjunto. Quanto à ideia que a vida social seja simbólica, essa significaria simplesmente que a troca não se explica nem pela necessidade de cooperar nem por sentimentos psicológicos supostamente universais, tais como o horror do incesto, mas pela vontade de afirmar a existência do laço social enquanto tal: o presente é um *sum-bolon*, garantia da aliança. A causalidade social subverte, portanto, as causalidades naturais ou psicológicas. E nisso, a ultrapassagem de Durkheim por Mauss teria sido apenas uma maneira de lhe ser fiel, pois ela permite compreender que a realidade social é *moral*, e não *biológica*.

Entretanto, esta interpretação é incorreta, e o próprio texto de 1949 o dizia claramente. Assim, mal Lévi-Strauss havia afirmado que tudo se explica quando se estabelece que é preciso que a sociedade exista, ele complementava:

Mas a sociedade teria podido não existir. Não teremos, portanto, julgado ter resolvido um problema senão para atirar todo seu peso sobre outro problema, cuja solução aparece ainda mais hipotética que aquela à que nos dedicamos exclusivamente? (LÉVI-STRAUSS, [1949] 2010, p. 561-562).

Segue uma dessas passagens próprias ao fervor teórico de Lévi-Strauss, onde se descobre que as mulheres são signos, que o signo por natureza é algo que circula, e que compreender a origem da sociedade é compreender “a emergência do pensamento simbólico” (LÉVI-STRAUSS, [1949] 2010, p. 569). É isso que a “Introdução” repetirá, dessa vez explicitamente contra Mauss, propondo uma outra interpretação da noção de reciprocidade: “Mauss julga ainda possível elaborar uma teoria sociológica do simbolismo, quando é preciso evidentemente buscar uma ori-

gem simbólica da sociedade” (LÉVI-STRAUSS, [1950] 2003, p. 22). É preciso entendê-lo literalmente: *não é porque trocamos as coisas que damos sentido a elas, mas porque nós damos sentido a elas é que as trocamos*. E se os fenômenos de parentesco apresentam uma certa estrutura, não é porque eles estão no fundamento do metabolismo social, mas porque se trata de uma propriedade de toda atividade significativa. É porque damos sentido ao ato de se casar, aos parceiros que nele se envolvem, às crianças que nascem através dele, que nossos atos matrimoniais obedecem à um imperativo de reciprocidade⁴. As estruturas de parentesco evidenciadas ao longo de todo o livro são procedimentos “lógicos”, e é exatamente essa a razão pela qual elas podem se encontrar em sociedades que nunca estiveram em contato: elas representam possibilidades do espírito, soluções diversas graças às quais os seres humanos dão sentido à realidade. Além disso, a troca não é o único domínio onde se pode ver essas estruturas operando: Lévi-Strauss reencontrará no estudo dos mitos, na cosmologia, essas fórmulas do espírito humano, das quais se trata idealmente de ter um catálogo suficientemente completo para que se possa propor uma teoria geral dos fatores elementares da “função simbólica”⁵.

Uma dialética da subjetividade?

Entretanto, essa retificação é ela mesma ambígua, e essas ambiguidades darão espaço a interpretações divergentes do estruturalismo. De fato, identificar sociologia e teoria da comunicação é algo que pode ser feito no sentido de Norbert Wiener, que Lévi-Strauss cita expressamente⁶: a comunicação é então uma consequência entre outras de um certo modo de organização ou de construção de sistema, de um certo tipo de máquina, a máquina cibernética, caracterizada inclusive pelo célebre “ciclo de retroalimentação”. Mas fica claro, então, que se considera a “sociedade” como uma verdadei-

ra entidade, pertencente a uma física ampliada, reabrindo assim os deleites da metáfora organicista na qual as teorias dos sistemas e da complexidade se precipitarão impetuosamente⁷. Ora, sabemos que foi precisamente contra esse organicismo (representado especialmente por Spencer) que Durkheim havia construído ao mesmo tempo sua filosofia social e seu método, redefinindo os fatos sociais como representações e a sociedade como uma realidade *moral*. É por essa razão que Merleau-Ponty, procurando inscrever Lévi-Strauss na tradição sociológica francesa e apresentar essa última como uma superação da sociologia hermenêutica alemã de Weber e Dilthey, propôs uma interpretação diametralmente oposta do estruturalismo, que encontra nele os meios de definir o objeto das ciências humanas não como uma coisa real, mas como o conjunto das condições que permitem a um sujeito se abrir a outrem em outras palavras, de nunca ser unicamente aquilo que ele é. O estruturalismo, como ele mostra substancialmente, e de forma contrária à uma leitura ainda hoje bastante difundida, admite que o sociólogo, o psicólogo, o linguista, não procurem *explicar* os comportamentos observáveis por meio de leis causais objetivas que exerceriam seus efeitos à revelia dos atores, mas *compreender o sentido* que os atores dão eles próprios àquilo que fazem e que é a verdadeira razão de seus comportamentos. Entretanto, Merleau-Ponty define o sentido não como representação consciente (por exemplo, o motivo admitido) que acompanha a execução de um ato, mas como a possibilidade para um outro de se colocar no lugar do sujeito. Se aquilo que eu faço tem sentido, é porque um outro teria feito a mesma coisa em meu lugar, em outras palavras, porque “eu” *poderia* ser um outro. Portanto, é na medida em que eu me introduzo em um sistema que articula pontos de vista parciais (no duplo sentido deste último termo), de modo que se possa passar de um a

outro de forma regrada, que eu sou um sujeito e que meus atos são, não comportamentos determinados por causas objetivas mas, antes de tudo, expressões subjetivas. Fica claro, a partir de então, que eu não sou depositário do sentido daquilo que eu digo. A tarefa do “sociólogo” ou do “etnólogo” estaria cumprida se ele pudesse reconstruir as diversas modalidades de intersubjetividade, e Merleau-Ponty é bastante prudente quanto ao projeto de uma “ciência das estruturas universais do espírito humano”. Um “sistema simbólico” não é uma totalidade real, composta de partes objetivas e onde cada ato se encadearia com outros de maneira funcional como as engrenagens de uma vasta máquina social, mas *um sistema de pontos de vista subjetivos reversíveis ou convertíveis uns nos outros*, exatamente no sentido em que Bergson definia a noção de “totalidade simbólica” (BERGSON, 1934, p. 190-195). A reciprocidade não é aquilo que fecha uma sociedade sobre ela mesma, mas aquilo que abre cada indivíduo a outrem. Melhor: um sujeito é apenas uma instância dividida pela possibilidade de ser outro: nunca uma coisa, sempre um ponto de vista, nem mesmo sobre um objeto exterior, mas sobre aquilo que ele poderia se tornar.

2. O ser daquilo que se dá

A natureza contraditória do objeto pensado

Essa leitura se inscreve de maneira coerente na filosofia de Merleau-Ponty que, poderíamos dizer grosseiramente, deseja seguir o movimento do Husserl tardio, buscando a origem do sentido não mais na consciência, mas na intersubjetividade, colocando, por assim dizer, a possibilidade do Outro antes da possibilidade da consciência. Entretanto, inteiramente absorvida pela sua vontade de mostrar que a vida social não é uma realidade objetiva, mas uma

intersubjetividade viva e constituinte de todo objeto (mesmo que fosse o objeto do próprio antropólogo), a interpretação de Merleau-Ponty, possivelmente, passa ao largo das intuições mais promissoras nas quais Lévi-Strauss encaminhava não apenas a antropologia, mas também a filosofia. Com efeito, mais tarde, em *O homem nu* ([1971] 2011), Lévi-Strauss, retomava o problema da origem simbólica, não mais do parentesco, mas dos mitos, e concluía:

a questão da gênese do mito se confunde, portanto, com a do próprio pensamento, cuja experiência constitutiva não é a de uma oposição entre o eu e o outro, mas do outro aprendido como oposição. Na falta dessa propriedade intrínseca – a única, na verdade, absolutamente *dada* – nenhuma tomada de consciência constitutiva do eu seria possível. Não sendo apreensível como relação, o ser equivaleria ao nada. As condições de surgimento do mito são, pois, as mesmas daquela de todo pensamento, já que *esse não poderia ser senão pensamento de um objeto*, e um objeto só o é, por mais simples e despojado que se o conceba, pelo fato de constituir o sujeito como sujeito e a própria consciência como consciência de uma relação (LÉVI-STRAUSS, [1971] 2011, p. 539-540, *grifo meu*).

Antes da subjetividade, há, portanto, uma certa apreensão do objeto enquanto oposição. Se há dupla constituição da subjetividade e da objetividade, essa se deve ao próprio modo do objeto, a seu caráter opositivo. Ora, sabe-se que essa propriedade era precisamente aquela pela qual Saussure definia o signo. Assim, não é porque nós vivemos para o outro que nós percebemos a realidade exterior e nossos próprios atos sob um modo simbólico; ao contrário, é porque nós percebemos a realidade como simbólica que nós ocupamos um lugar enquanto sujeitos em um sistema de pontos de vista reversíveis.

Outras formulações presentes na mesma passagem não deixam nenhuma dúvida:

Esse ser do mundo consiste numa disparidade. Não se pode simplesmente dizer do mundo que ele é; ele é na forma de uma assimetria primeira, que se manifesta diversamente conforme a perspectiva adotada para apreendê-lo: entre alto e baixo, céu e terra, terra firme e água, perto e longe, esquerda e direita, macho e fêmea, etc. Esta disparidade *inerente ao real* põe em marcha a especulação mítica porque condiciona, aquém do pensamento, *a existência de todo objeto de pensamento* (LÉVI-STRAUSS, [1971] 2011, p. 581).

Os sistemas simbólicos, antes de serem configurações intersubjetivas instáveis, são “modos de elaboração do real” (LÉVI-STRAUSS, [1971] 2011, p. 581).

Podemos nos perguntar se essas considerações puramente especulativas têm algum interesse, para além dos prazeres necessariamente suspeitos oferecidos pela filosofia, aqueles precisamente do pensamento que se inebria com suas próprias possibilidades e sacrificar toda consequência empírica. Desconfiança legítima, da qual Lévi-Strauss, por sua vez, nunca se desfez, ele que se satisfazia de ter conservado de seus estudos de filosofia apenas “certas convicções toscas”, e de não “correr o risco de ser enganado por sua complicação interna, nem de esquecer sua finalidade prática para me perder na contemplação de sua maravilhosa organização” (LÉVI-STRAUSS, [1955] 1996, p. 50). Acontece, contudo, que essas considerações concernem a interpretação que devemos dar a noções como “*mandá*”, “*hau*”, etc., e que dizem respeito ao segundo grande movimento da ultrapassagem de Mauss proposta por Lévi-Strauss. Contra Mauss, Lévi-Strauss escrevia:

A troca não é um edifício complexo, construído à partir de obrigações de dar, de receber e de

retribuir, com o auxílio de um cimento afetivo e místico. É uma síntese imediatamente dada ao e pelo pensamento simbólico que, na troca como em qualquer outra forma de comunicação, supera a contradição que lhe é inerente de *perceber as coisas como os elementos de um diálogo*, simultaneamente relacionados a si e a outrem, e *destinadas por natureza a passarem de um a outro* [grifo meu]. Que elas sejam de *um* ou de *outro*, representa uma situação derivada em relação ao caráter relacional inicial (LÉVI-STRAUSS, [1950] 2003, p. 40).

Em outras palavras, é a própria modalidade do objeto considerado como valor, riqueza ou bem, o tipo de *objeto percebido* que ele é, que faz que ele só possa ser concebido como devendo ser repartido entre múltiplos pontos de vista. É a *natureza* do signo que implica uma dupla apreensão subjetiva, e não sua função intersubjetiva que determina sua natureza. Longe, portanto, de propor uma gênese do valor à partir do fato da reciprocidade, Lévi-Strauss propõe uma gênese da reciprocidade à partir dos caracteres particulares daquilo que os fenomenólogos chamariam de *constituição* objetiva do valor como forma primordial do signo⁸. Se é preciso buscar uma origem simbólica para a sociedade, é porque o pensamento é fabricado de tal maneira que ele recorta objetos que têm um caráter intrinsecamente duplo ou dividido, e que fazem em si próprios, consequentemente, a síntese entre dois pontos de vista subjetivos e incompatíveis.

A divisão do signo

Para compreendê-lo, é preciso retornar à definição do signo. Um erro persistente apresenta a invenção da “semiologia” como uma extensão a outras atividades humanas que não a linguagem - como os hábitos indumentários, as lendas, etc. -, da ideia segundo a qual elas servem para comunicar e exigem, consequentemente,

que se separe nelas o código social das performances individuais. Na realidade, a grande descoberta de Saussure é ter chamado a atenção sobre um *fato*, que só será confirmado experimentalmente algumas décadas mais tarde, e que concerne o tipo de objeto que é o próprio signo, independentemente de toda hipótese sobre sua função. Com efeito, a *identidade* de um signo, por exemplo “senhores”, repetido muitas vezes ao longo de uma conferência (SAUSSURE, 1972, p. 152) não é como a identidade de um objeto físico qualquer (mesa, molécula). Entre diversas ocorrências do mesmo signo em meu discurso, há variações de pronúncia (rápida, lenta) e de significado (irônico, elogioso, etc.) tão importantes que é impossível definir um “retrato” do signo retendo apenas as semelhanças empíricas. Gravações experimentais mostrarão que duas ocorrências de um mesmo signo podiam ter nenhuma propriedade positiva (por exemplo, de frequência) em comum (JAKOBSON, 1976). Saussure levanta a hipótese de que somente as correlações entre as diferenças sobre os dois planos heterogêneos (significante e significado) são constantes: uma variação sobre um plano implica uma outra variação, sobre um outro plano. Assim, um signo é definido não por propriedades positivas, mas por diferenças pertinentes, que permitem distingui-lo entre todos os outros possíveis, e não possui outra identidade se não *negativa*. Se é preciso definir um signo não por aquilo que ele *representa* (crítica da teoria da língua como nomenclatura), mas pela posição que ele ocupa em um *sistema* de séries de diferenças, isso se dá não em virtude de uma tese sobre a natureza da significação, mas porque não há outra solução para se identificar o objeto que é um signo: o significante de “senhores” não é a realidade sonora registrável, mas um conjunto de critérios que permitem simplesmente percebê-lo...

Ora, Lévi-Strauss redefine a antropolo-

gia como uma disciplina semiológica (LÉVI-STRAUSS, [1973] 2010, p. 19) precisamente porque os objetos com os quais o antropólogo lida apresentam esta mesma característica de não se confundirem com sua aparência empírica, ou ainda, porque a identidade das diferentes realizações de um signo não depende de suas *semelhanças* observáveis, mas da conservação de uma certa distribuição das oposições. Assim, o que aparece em um mito como o mocho, pode se revelar uma variante daquilo que aparece em um outro mito como uma águia, se esta passagem de um animal do *dia* a um animal da *noite* se acompanhar sistematicamente de um conjunto de outras inversões de valores oponíveis que afetam o contexto, por exemplo sobre o eixo do bem e do mal, da natureza e da cultura, etc. Estas transformações correlatas fazem aparecer um “sistema de compatibilidades e de incompatibilidades” (LÉVI-STRAUSS, [1973] 2010, p. 162), que só é conservado através dessas variações. Um signo é, portanto, definido não por sua qualidade substantiva, mas pela distribuição das oposições que ele atualiza: não importa que o traço A seja + ou -, contanto que se possa mostrar que, quando ele é +, o traço B é -, e que, inversamente, quando ele é -, o traço B será +. Ainda que de maneira limitada, pertence assim ao signo *poder ser outro*, e não ter outra identidade que não a de sua posição em um grupo de substituições que opera com oposições distintivas de natureza bastante variável (alto/baixo, cozido/cru, etc.). O pensamento simbólico, antes de ser um meio para comunicar significações, é uma maneira de organizar a realidade sensível, que revela entidades que não correspondem a nenhuma invariância substancial e que têm a propriedade de serem idênticos sob (ao menos) duas relações diferentes: com efeito, basta inverter conjuntamente os valores dos parâmetros (alto ou baixo, etc.) para produzir o mesmo signo. Ou melhor: um signo só

pode se atualizar de maneira parcial, remetendo a uma atualização complementar, onde as correlações das oposições distintivas são invertidas de maneira *simétrica*. Se uma “estrutura” é um sistema de *pontos de vista* recíprocos, é porque um signo é sempre dividido e só pode ser apreendido parcialmente, relativamente a outros termos com os quais ele entretém relações de simetria invertida. É neste sentido que Lévi-Strauss, ao afirmar na “Introdução” que a troca é apenas uma maneira de superar a contradição que faz perceber as coisas como elementos de um diálogo, e que suas atualizações parciais eram “derivadas” em relação ao “caráter relacional inicial”, dava este exemplo:

o juízo mágico, implicado no ato de produzir fumaça para suscitar as nuvens e a chuva, não se baseia numa distinção primitiva entre fumaça e nuvem, com o apelo ao mana para soldá-las uma à outra, mas no fato que um plano mais profundo do pensamento identifica fumaça e nuvem, de que um é a mesma coisa que o outro, ao menos sob certo aspecto, e esta identificação justifica a associação subsequente, não o contrário (LÉVI-STRAUSS, [1950] 2003, p. 41).

Ocorre o mesmo com o parentesco e, de maneira geral, com as estruturas sociais. Se as mulheres são valores, é porque elas são atravessadas por uma oposição, entre mulheres adquiridas (esposas) e mulheres cedidas (irmãs e filhas), de forma que as últimas são necessariamente complementares às primeiras, e que elas constituem juntas uma estrutura, isto é, um sistema de inversões de valores: passando das esposas às filhas, as atitudes se invertem; em outras palavras, há correlação entre as transformações, exatamente como nos mitos. Pode-se dizer, entretanto, que elas atualizam o mesmo signo, no sentido em que o signo só é definido por essas correlações entre as oposições: “é um ato da consciência, primitivo

e indivisível, que faz apreender a filha ou a irmã como um valor oferecido e, reciprocamente, a filha e a irmã de outrem como um valor exigível” (LÉVI-STRAUSS, [1949] 2010, p. 162). É a constituição de diferentes mulheres como signos, isto é, como atualizações necessariamente complementares umas das outras, que introduz a reciprocidade e que, consequentemente, está na origem da vida social, eu e outrem ocupando os lugares determinados pelo sistema das atualizações possíveis do signo:

Nosso esquema de interpretação [...] implica somente que as mulheres sejam consideradas como valores [...] e a apreensão, pela consciência individual, de relações recíprocas do tipo: A está para B assim como B está para A. Ou ainda: se A está para D assim como B está para C, C deve estar para D como B está para A [...]. A aquisição da capacidade de apreender essas estruturas levanta um problema, mas é um problema psicológico e não sociológico (LÉVI-STRAUSS, [1949] 2010, p. 172).

Dito de outra forma, a troca é um efeito – entre outros – de mecanismos psicológicos ou lógicos que não podem funcionar sem induzir mecanicamente, por assim dizer, a constituição destes objetos paradoxais que são os signos ou os valores. Não é, portanto, a intersubjetividade ou a dialética do reconhecimento que vem primeiro, mas esse modo singular de constituição dos objetos percebidos pelo pensamento simbólico que, em razão de sua arquitetura, induz

a contradição que fazia perceber a mesma mulher sob dois aspectos incompatíveis: de um lado, objeto de desejo próprio e, por conseguinte, excitante dos instintos sexuais e de apropriação; e, ao mesmo tempo, sujeito, percebido como tal, do desejo de outrem, isto é, meio de ligá-lo aliando-se (LÉVI-STRAUSS, [1949] 2010, p. 536).

Talvez pudéssemos mesmo dizer que o objeto do desejo é essencialmente o objeto do desejo do outro⁹. Contudo, não porque o desejo seria constitutivamente tomado em um triângulo intersubjetivo, mas porque tanto eu quanto outrem somos constituídos de tal maneira que nós percebemos um objeto *em si* desejável, isto é, duplamente desejável, piscando interminavelmente entre duas “interpretações” exclusivas e complementares. Realmente, estranho objeto esse... A mesma mulher é percebida como dívida por um grupo e crédito por um outro. A troca permite “repartir”, por assim dizer, esta “contradição”, a oposição do eu e do outro distribuindo a oposição constitutiva do próprio valor... A dialética não é do sujeito, mas do objeto:

Como no caso das mulheres, o impulso original que levou os homens a ‘trocar’ palavras talvez devesse ser buscado numa representação desdobrada, ela mesma resultante do surgimento primeiro da função simbólica? Assim que um objeto sonoro é apreendido como portador de um valor imediato, ao mesmo tempo para quem que fala e para quem que ouve, adquire uma natureza contraditória cuja neutralização só é possível por esta troca de valores complementares a que se reduz toda a vida social (LÉVI-STRAUSS, [1958] 2008, p. 74)¹⁰.

Para melhor esclarecer ainda como uma mesma coisa pode implicar dois pontos de vista opostos e complementares, pode-se comparar o signo, tal como Lévi-Strauss o redefiniu, a estes desenhos ambíguos que podem ser interpretados de duas maneiras incompatíveis mas complementares, dos quais Escher, entre outros, deu belos exemplos. Assim “Convexo e côncavo” (cf. reprodução em ERNST, 1994, p. 83) brinca com a possibilidade de interpretar um desenho de maneiras complementares mas

exclusivas: seja como uma bacia (cavidade), seja como uma cúpula (em relevo), de acordo com a maneira segundo a qual se coloca em correlação as oposições: se está em relevo, é porque a luz vem da esquerda, enquanto que em contra-relevo sua trajetória deve ser simétrica e inversa. Quando o desenho é isolado, é impossível de se decidir, a não ser de maneira arbitrária. Mas o contexto determinará a boa interpretação. Escher, no entanto, constrói uma célebre composição, onde ele obriga o olhar do espectador a alternar permanentemente suas interpretações, inscrevendo o convexo/côncavo em um espaço saturado de outros objetos ambíguos (a escada, os arcos, o plano em perspectiva), determinados por outras oposições (visto de cima/visto de baixo, à frente/atrás, etc; cf. ERNST, 1994, p. 80-84). Podemos pensar também no desenho de W.E. Hill, “Minha mulher et minha sogra”, mais próximo do *trocadilho* visual (aliás, tido por Lévi-Strauss como modelo de exercício simbólico) (LÉVI-STRAUSS, [1971] 2011, p. 600), onde pode-se ver *ou* uma velha senhora de nariz curvo *ou* uma bela senhorita com casaco de pele e o rosto virado, mas não as duas ao mesmo tempo (ERNST, 1994b, p. 22-23). As interpretações dependem da correlação entre as oposições axiais e os valores estéticos e mesmo parentais... O próprio Lévi-Strauss compara o signo à estas

lâmpadas elétricas de um complicado painel publicitário, que se acendem ou se apagam, a cada vez fazendo aparecer imagens diferentes, luminosas sobre fundo escuro ou escuras sobre fundo luminoso (tipo de obra que também ela é uma criação do espírito) sem nada perder de sua coerência lógica (LÉVI-STRAUSS, [1983] 2010, p. 223).

ou a estas “construções geométricas ou decorativas em que a figura e o fundo se equili-

bram de tal maneira que, às vezes, o fundo se sobressai como figura e a figura como fundo”, de maneira que o motivo “oscila sob o olhar do espectador, que o vê alternadamente claro sobre fundo escuro ou então, escuro sobre fundo claro”, remetendo-as à uma “atividade autônoma do espírito”, que, “movida por um élan interno, vai além daquilo que ele havia inicialmente percebido” (LÉVI-STRAUSS, [1983] 2010, p. 234).

3. Retorno a Mauss

A partir de então, é possível melhor compreender em que sentido Lévi-Strauss acredita estar sendo fiel a Mauss ao propor superá-lo. Recorde-mo-nos sucintamente do problema. Mauss constatava que um grande número de sociedades não conheceram outra forma de economia que não a do dom. Vê-se o paradoxo: a sociedade apenas sobrevive graças à circulação de bens, mas não há nenhum princípio que reclame compensação imediata por um serviço ou bem recebido. Para que o dom seja um dom, é preciso que ele negue por princípio toda exigência de retribuição. Não se devolve um presente; oferece-se um outro, que leva ele mesmo a um outro presente; assim nunca se está “*quitte*”. Entre o dom e o contra-dom, deve haver *descontinuidade* e não medida comum. Falsa consciência ou outros costumes? Mauss mostra que a obrigação de dar, de receber e de retribuir é pensada *a partir da própria coisa*, e não em relação aos outros parceiros: é a coisa que contém um princípio metafísico que nos constrange à fazê-la circular¹¹. O paradoxo da “troca – dom” é, portanto, resolvido pela noção de uma propriedade da própria coisa. Dando, recebendo, retribuindo, não se compensa interesses contrários, realiza-se a natureza das coisas que não podem permanecer onde estão e devem necessariamente se deslocar:

tudo, alimentos, mulheres, crianças, bens, talismãs, solo, trabalho, serviços, ofícios sacerdotais e funções, é matéria de transmissão e de prestação de coisas. Tudo vai e vem como se houvesse troca constante de uma matéria espiritual que compreende coisas e homem, entre os clãs e os indivíduos, repartidos entre as funções, os sexos e as gerações (LÉVI-STRAUSS, [1950] 2003, p. 203).

Não são as pessoas *échangeuses*¹² que fazem circular os objetos trocados, mas os objetos trocados que, por sua natureza, pela propriedade metafísica que possuem (o *hau* ou o *mana*), forcem as pessoas a dá-los, recebe-los, retribuí-los, em suma, a passá-los adiante. É, aliás, um dos temas constantes de Mauss a demonstração de que não há, de um lado, sujeitos que trocam e, de outro, objetos trocados, mas que o próprio da “troca-dom” é, precisamente, que nela as pessoas e identidades sociais circulem tanto quanto as coisas, e que a distinção entre título de propriedade e coisa possuída jamais é definitiva. Compreende-se, a partir de então, que não se pode pensar a circulação como uma relação intersubjetiva, pois os próprios sujeitos não são externos à troca.

Esses textos fizeram correr muita tinta. Quanto a Lévi-Strauss, ele os acusa de terem simplesmente reconduzido a explicação que os Maori dão da experiência cindida da troca sob a forma de dons e contra-dons, sem terem buscado explicá-la. À questão “por que vocês dão coisas uns aos outros, se não porque trocam de maneira dissimulada?”, os indígenas respondem: “não somos nós, são as próprias coisas que pedem para serem trocadas”. Tudo aquilo que sabemos, portanto, é que os indígenas percebem as próprias coisas como devendo circular. O *hau* não diz nada além disso. Mas o que faz que com que elas sejam percebidas assim? Sobre isso, nenhum explicação. Eviden-

temente, podemos nos contentar com isso, e defender a ideia que nunca é necessário ir além da explicação que os seres humanos dão de suas próprias ações: é esta posição que defende, por exemplo, Vincent Descombes em *Les institutions du sens*, sugerindo que Mauss não busca explicar, mas somente compreender o sentido que os próprios Maoris dão a sua própria ação, reconstruir uma racionalidade que à primeira vista nos escapa porque não partilhemos das mesmas concepções filosóficas, morais ou teóricas. Podemos, contudo, pensar que o sentido explícito por meio do qual os seres humanos justificam suas ações é, na maior parte do tempo, secundário em relação ao sentimento da obrigação; em outras palavras, que geralmente se tratam de racionalizações de segundo grau, e que assim, as teorias que nós construímos sobre nosso próprio universo normativo são tão suscetíveis de serem verdadeiras ou falsas quanto qualquer outra teoria. A vida social não é como um conjunto de jogos cujas regras nós mesmos nos damos; nós aprendemos a jogar antes mesmo de conhecê-las. Quando os sujeitos nos dizem que, em tal ação, eles aplicam tal regra, nós não temos, portanto, nenhuma razão para acreditar neles. Um pouco de familiaridade com o direito mostra que uma grande parte do trabalho doutrinal consiste em esclarecer a natureza da norma à qual de *fato* se obedece¹³... Admitamos com Lévi-Strauss, portanto, que é legítimo não apenas buscar dar uma outra explicação racional aos comportamentos, como também mostrar que as racionalizações secundárias que expressamos são, frequentemente, consequências da racionalidade real, ainda que não explícita, de nosso comportamento.

Ora, contrariamente ao que dirão certos leitores (por exemplo LEFORT, 1978), Lévi-Strauss critica Mauss não por ter atribuído às coisas uma propriedade que só pode ser aquela que homens conscientes e vivos lhes atribuem,

mas, ao contrário, por ter separado as coisas dessa propriedade que as faz circular, e por não ter compreendido que é a própria maneira como são definidas, delimitadas, postas, que faz que elas só possam ser percebidas como devendo-ser-trocadas. Mauss pensa os valores trocados como objetos materiais aos quais o espírito *acrescentaria* uma propriedade abstrata e indeterminada, que obrigaria os homens a fazê-las circular, enquanto que na realidade a avaliação já está na própria determinação do objeto (como escudo, como colar, etc), que só pode ser definido em um sistema de termos substituíveis uns pelos outros. A invocação de um princípio abstrato pelos filósofos Maoris é apenas uma explicação entre outras desse caráter consubstancial da substituíbilidade à determinação do objeto. Se é preciso buscar uma origem simbólica para a reciprocidade, é porque não é necessário *acrescentar* nada ao signo para que este seja naturalmente dividido, duplamente atualizado, incessantemente *entre dois*, sempre virtualmente um outro... De maneira geral, se as coisas são avaliadas, não é por um princípio abstrato externo (como o é ainda o “trabalho social” para Marx e para o conjunto da tradição socialista), mas porque elas só podem ser *identificadas* em um espaço de *substituição* virtual. Assim, os atos dos homens não estão no princípio da troca, mas são tantos momentos daquilo que se poderia chamar de processo do valor, no sentido do processo de determinação progressiva e sempre arriscada das entidades simbólicas umas em relação às outras. As avaliações subjetivas são secundárias: o valor, ainda que “visto do espírito” (se podemos falar assim), coloca suas exigências aos homens e os submete a sua lei. Ou melhor: o *potlatch* não deve ser interpretado como o testemunho de que a representação da relação social como afirmação de sujeitos em sua rivalidade implica uma relação bem determinada à própria coisa, onde ela se torna substituível pela sua própria negação?

4. A matéria simbólica

Ainda assim, não basta definir o signo como oposição para remontar à “origem” da sociedade ou do pensamento; é preciso ainda explicar por qual razão o “espírito humano” procede por oposição e correlação entre oposições e, conseqüentemente, gera sistemas simbólicos. A resposta a essa questão, nota Lévi-Strauss, ultrapassa os limites da antropologia e pertence à psicologia, ou até mesmo à biologia. Quanto ao antropólogo, ele pode se contentar com o poderoso instrumento ao mesmo tempo crítico e metodológico que essa hipótese fornece para seu próprio trabalho. Com efeito, o verdadeiro problema do etnógrafo não é compreender o sentido que os atores dão aos objetos que eles manipulam, aos seus gestos, etc., mas sim *definir* simplesmente aquilo que eles fazem, aquilo que eles percebem, etc, se tornar sensível àquilo que são sensíveis aqueles que ele estuda; reconstruir, poderíamos dizer, a escansão da experiência deles. Sua atenção se voltará assim para os detalhes que poderiam tê-lo escapado e que tornam significativos outros aspectos da realidade, precisamente por sua complementaridade com os primeiros. O problema etnográfico é similar ao problema da aprendizagem de línguas estrangeiras que colocava Saussure (1972:145): não se trata de compreender o que os outros dizem, mas de perceber os signos eles mesmos, de passar, se assim podemos dizer, de uma experiência confusa a uma experiência articulada. Não há, de um lado, fatos observáveis e, de outro, as significações que se lhes atribui, de um lado realidades físicas, de outro os conceitos (isto é “um casamento”, “entre X e Y”, etc): o que permite identificar o acontecimento, ver simplesmente que *ocorre* algo, é também o que permite “compreendê-lo”. Um sistema de parentesco não é apenas um conjunto de regras formais que permitem predi-

zer ou prescrever um cônjuge, mas também o que permite reconhecer, em um conjunto de fenômenos bastante diversos (o deslocamento de uma mulher, rituais, transferências de bens, etc), um acontecimento único. Um “sistema simbólico” não é um meio para dar sentido, mas uma organização real da experiência, que atuando sobre a correlação entre seus traços distintivos, extrai dela acontecimentos descontínuos. Trata-se para o antropólogo de reconstruir o sistema de traços pertinentes que permite identificar os acontecimentos. O filósofo W. Quine tinha razão, para além de suas próprias esperanças, quando dizia que o problema do antropólogo em uma situação de “tradução radical” não era reconstruir a “significação” de uma performance verbal como “Gavagai” (QUINE, 1960, p. 57), mas, antes de tudo, conseguir *perceber* “Gavagai”, isto é, reconhecer esta palavra quando eventualmente pronunciada em um outro contexto, por uma senhora ao seu neto e não por um jovem e arrogante informante, etc. E quando ele conseguir, ele se dará conta que *compreendeu*. O método é fecundo também porque é prospectivo: ele permite supor, a partir da reconstrução das oposições determinantes de um sistema, a atualização de variantes aparentemente não dadas. Numerosas vezes ao longo das *Mitológicas*, Lévi-Strauss se dedica à “verificar” uma análise estrutural mostrando que um dos termos do grupo de substituições (por exemplo uma variante de um motivo mítico) é efetivamente realizado, e ao mesmo tempo confirma e amplia a hipótese. Em sua busca pelo pensamento simbólico, o antropólogo se limita, portanto, a reconstruir seu funcionamento, e não teria condição de propor uma explicação.

Mas talvez seja que a resposta, na verdade, pertença à ontologia, na medida em que, como dirá mais tarde Lévi-Strauss e cada vez com mais insistência, “o espírito realiza operações

que não diferem em natureza daquelas que se desenrolam no mundo desde o começo dos tempos” (LÉVI-STRAUSS, [1983] 2010, p. 165). Assim, se a troca é a consequência desta “realidade autônoma” que é o social, não é somente porque “os símbolos são mais reais que aquilo que simbolizam” (LÉVI-STRAUSS, [1950] 2003, p. 29), mas também porque o real é ele mesmo simbólico: “a natureza das coisas é de ordem ‘êmica’, não ‘ética’” (LÉVI-STRAUSS, [1983] 2010, p. 170), em outras palavras, ela é feita destas virtualidades que são os signos, e não de suas atualizações passageiras; ela própria é puramente diferencial e não positiva¹⁴. Consequentemente, isso significa também que as próprias coisas são necessariamente interpretadas de maneiras exclusivas e complementares, que elas só se atualizam em *pontos de vista*. Não há, de um lado, os objetos físicos, em sua identidade teimosa de coisas indiferentes à interpretação que se faz delas, e do outro, sujeitos que, lançando, por assim dizer, do exterior seu olhar sobre as primeiras, as decompõem em aspectos variados que dependem da organização de seu aparelho perceptivo. A própria coisa é apenas o sistema de pontos de vista nos quais ela se atualiza. Assim, na “Introdução”, Lévi-Strauss contestava a tentação de atribuir à separação do sujeito e do objeto um valor definitivo, mesmo nas ciências naturais:

todo elemento do real é um objeto mas suscita representações, e uma explicação integral do objeto deveria esclarecer simultaneamente sua estrutura própria e as representações por meio das quais apreendemos suas propriedades. [...] uma química total deveria nos explicar não apenas a forma e a distribuição das moléculas do morango, mas de que modo um sabor único resulta desse arranjo (LÉVI-STRAUSS, [1950] 2003, p. 25)

Ele acrescentava, contudo, que *na prática* esta distinção entre as “qualidades primeiras” e as “qualidades segundas” era possível e proveitosa nas ciências físicas. Ela não o é para as ciências sociais na medida em que “as modificações que [a observação] produz são *da mesma ordem de grandeza* que os fenômenos estudados” (LÉVI-STRAUSS, [1958] 2008, p. 67; ver também LÉVI-STRAUSS, [1973] 2010).

Esse dualismo metodológico volta, contudo, a ser questionado no seio mesmo da disciplina sobre a qual a distinção entre as qualidades primeiras e as qualidades segundas durante muito tempo se fundou e se justificou, entre outros, a física. Efetivamente, sabemos que a mecânica quântica descreve a evolução de um sistema microfísico à partir de uma equação, “a equação de Schrödinger”, que é contínua. Entretanto, quando o sistema é mensurado, constata-se que ele sofre uma transição descontínua. Sabemos que essa dualidade evolutiva do sistema, ao mesmo tempo contínua e descontínua, foi interpretada como uma dualidade onda-partícula, e que uma de suas consequências, entre outras, é que não se pode determinar ao mesmo tempo a *velocidade* de uma partícula e sua *posição*, em um instante *t*. Não basta, contudo, atribuir este salto quântico à interação do sistema estudado e do aparelho de medida, pois o segundo também é um sistema físico e o “grande sistema” que eles constituem conjuntamente é, do ponto de vista da física, descritível pela equação de Schrödinger. O “problema da medida” é, portanto, interpretar esse salto, que parece não poder ser deduzido da descrição física do sistema (BITBOL, 2000, p. 30-34). Ele implica, ao mesmo tempo, a questão da natureza da matéria e a compreensão do que medir quer dizer. O próprio Lévi-Strauss intuiu que a mecânica quântica apresentava problemas similares àqueles que ele encontrava. Ele cita

diversas vezes uma frase de Niels Bohr, em que o físico compara as “diferenças tradicionais das culturas humanas” aos “modos diversos, mas equivalentes, como se pode descrever uma experiência em física” (LÉVI-STRAUSS, [1958] 2008, p. 320).

Um livro recente de Michel Bitbol permite ampliar a comparação e precisá-la. O autor propõe que se considere os acontecimentos produzidos pela medição não como acidentes que acometem esta realidade completa que seria o sistema descrito pela equação de Schrödinger, mas antes como pontos de vista parciais e situados, relativos a outros, que são diferentes maneiras, incompatíveis mas complementares, de se envolver em uma situação experimental. Essa interpretação supõe uma reformulação da teoria das probabilidades, afim de mostrar que essas não medem a possibilidade de um acontecimento ocorrer independentemente da avaliação que faz dela o sujeito, mas, antes, a possibilidade de “acontecimentos relativos a diversos contextos por vezes incompatíveis”, “o cálculo clássico das probabilidades sobre eventos que se pode tratar como ocorrendo por si só na natureza” aparecendo à partir de então como um limite macroscópico do cálculo quântico (BITBOL, 2000, p. 94). Assim, de certa maneira a mecânica quântica obrigaria o ideal científico a renunciar à interpretação metafísica que ele dá de si mesmo, como descrição descontextualizada, como “visão de parte nenhuma”, para reconhecer que ele não é mais que “uma *prática* da comunicação que antecipa ou pressupõe a intercambialidade das posições entre os membros da comunidade falante” (BITBOL, 2000, p. 186). Aliás, Bitbol evoca Merleau-Ponty para descrever essa compreensão que se funda apenas sobre a “reciprocidade do meu e do outro” (BITBOL, 2000, p. 193). As teorias científicas deveriam ser avaliadas como

formalizações (linguísticas ou matemáticas) de racionalidades processuais de generalidade crescente; [...] cada região de objetividade constituída como patamar estacionário de uma dialética (própria a cada racionalidade processual) das variações locais e da busca de invariância; [...] o procedimento de objetivação é tido mais como *meio* de coordenar, de maneira cada vez mais controlada, os enunciados situados, do que como um *fim*, revelar alguma realidade absoluta (BITBOL, 2000, p. 332)

Ele conclui, assim, que esse novo conceito de ciência “automaticamente quebra a separação metodológica entre ciências da natureza e ciências humanas, pois mobiliza para a ciência da natureza que é a física um dos procedimentos mais específicos das ciências humanas: o procedimento hermenêutico, que implica a consideração das situações e de suas possíveis intersubstituições, que tende a compreender os processos do interior, apoiando-se sobre o ponto de vista do participante e sobre suas dialéticas parciais envolvimento-distanciamento, mais do que a descrever um único grande objeto distanciado” (BITBOL, 2000, p. 341).

Mas se a lição do estruturalismo para as ciências humanas é que a substituibilidade das posições só pode ser uma *função* da linguagem (como afirma Michel Bitbol, seguindo Wittgenstein) porque ela é consequência da *natureza* semiológica dessa, isto é, do caráter opositivo ou diferencial dos elementos que a constituem, podemos sugerir que a confrontação entre os resultados da antropologia estrutural e os resultados de um século de debates sobre a mecânica quântica se anuncia como o lugar promissor, onde talvez poderá se aproximar o ideal que professava Lévi-Strauss: o da reintegração “da cultura na natureza, e, finalmente [da] vida no conjunto de suas condições físico-químicas”; ideal que supõe, contudo,

que se esteja “preparado para ver cada redução perturbar por completo a ideia pré-concebida que se possa fazer do nível, qualquer que seja, que se tente alcançar” (LÉVI-STRAUSS, [1962] 2005, p. 276). Esse caminho que buscava Merleau-Ponty, pelo qual Lévi-Strauss teria escapado de Mauss permanecendo-lhe fiel, encontraria aqui, portanto, um novo impulso, no ponto em que se cruzam uma física que reintegra as subjetividades na compreensão de seus próprios resultados e uma antropologia que explica o estilhaçamento da subjetividade pela lógica de entidades necessariamente desdobradas. Não se deveria mais, a partir de então, definir os símbolos como objetos de pensamento resultantes de um certo modo de funcionamento do espírito, e remeter sua explicação à psicologia cognitiva, mas, antes, definir o espírito como uma maneira de ser e um nível de desdobramento dessas realidades necessariamente estilhaçadas, divergentes, que seriam os símbolos, únicas realidades às quais, em última instância, talvez nos seja permitido aceder. Mas, reconhecendo assim não apenas o caráter real dos valores, mas ainda o caráter simbólico do real, nós não reencontramos a direção que os próprios Maori, há quase um século, nos haviam indicado pela voz de Mauss? Parece, efetivamente, que ainda há “muitas luas mortas, ou pálidas, ou obscuras, no firmamento da razão”... Não obstante, é trabalhando sobre o fio do pensamento de Merleau-Ponty e talvez contra ele - e, nesse caso, fortemente contra ele -, que se poderá contribuir para revelá-las.

Notas

1. Cf. Merleau-Ponty, 1960. As referências remetem à bibliografia detalhada no final do texto.
2. Podemos citar, entre as mais importantes, a introdução ao *Sens pratique* de Pierre Bourdieu (1980), *L'échange symbolique et la mort* de Baudrillard (1976),

“L'échange et la lutte des hommes” de Claude Lefort (artigo de 1951, republicado em LEFORT, 1978), “Marcel Mauss: une science en devenir” de Louis Dumont (artigo de 1972, republicado em DUMONT, 1983), mais recentemente a obra de Vincent Descombes, *Les institutions du sens* (DESCOMBES, 1996, 245-266), Godelier (1996), Hénaff (2002). Frequentemente publica-se artigos que propõem mostrar que a crítica de Lévi-Strauss passou ao largo do sentido exato das teses de Mauss, esse pecado original ao mesmo tempo simbolizando e explicando as derivas do estruturalismo.

3. Da mesma forma, no final de *As estruturas elementares do parentesco*: “A exogamia fornece o único meio de manter o grupo como grupo, de evitar o fracionamento e a divisão indefinidos que seriam o resultado da prática dos casamento consanguíneos” (LÉVI-STRAUSS, [1949] 2010, p. 520).
4. O próprio Lévi-Strauss parece refutar essa interpretação quando nega ter tentado fazer uma “gênese inconsciente da troca” (LÉVI-STRAUSS, [1962] 2005, p. 300). Mas isso para dizer que ele estuda não tanto as causas reais dos atos humanos, quanto os imperativos que se descobre ao analisar a maneira como os homens dão sentido àquilo que fazem.
5. Ver Marcel Hénaff (1991) para uma apresentação completa dessa leitura lévi-straussiana de Mauss no que diz respeito aos estudos de parentesco e Hénaff (2002), para uma retomada e uma discussão completa do problema do dom.
6. “Por outro lado, ao associar-se cada vez mais intimamente à linguística, para um dia constituir com ela uma vasta ciência da comunicação, a antropologia social pode esperar beneficiar-se das imensas perspectivas abertas à própria linguística pela aplicação do raciocínio matemático ao estudo dos fenômenos de comunicação” (LÉVI-STRAUSS, [1950] 2003, p. 33). E Lévi-Strauss remete a *Cybernetics* de Norbert Wiener e a *Mathematical Theory of communication* de Shannon e Weaver.
7. Podemos pensar aqui em Piaget (1968). Um exemplo bastante característico dessa síntese ecumênica entre a teoria dos sistemas e o estruturalismo foi proposta por Wilden (1972).
8. Talvez não seja inútil lembrar que, para Saussure, o cerne da semiologia se identifique à teoria do valor e que, além disso, ela parece ter sido inspirada diretamente por Pareto e o problema do valor em economia.

9. Mauss lembrava que “os Kwakiutl distinguem entre as simples provisões e a riqueza-propriedade” e que o termo que designava os objetos da segunda categoria, “dadekas”, devia significar originalmente “a coisa que se pega e que torna invejoso” (MAUSS, [1950] 2003, p. 207). É próprio do valor ser essencialmente desejável por outrem.
10. Eu deixo aqui em suspenso ao menos dois aspectos maiores da reflexão de Lévi-Strauss que nuançam e completam a reflexão aqui proposta. Primeiramente, o caráter “dialético” dos signos é um pouco mais complexo: um signo não é somente definido por sua *posição* em relação a outros, mas também por suas *relações* com outros, e essas duas determinações não podem ser inteiramente superpostas. Para uma exposição mais formal dessa dialética, na medida do possível, podemos nos reportar ao esquema do operador totêmico em *O Pensamento Selvagem*, onde vê-se bem que a *simetria* entre os esquemas posicionais de termos de níveis lógicos hierarquicamente dependentes (espécie/indivíduo) é possível na medida em que as relações sofrem uma “espécie de torsão” (LÉVI-STRAUSS, [1962] 2005, p. 185). Esse aspecto é um dos mais profundos do pensamento de Lévi-Strauss. É ele que inspira o problema da fórmula canônica do mito, onde os termos são definidos ao mesmo tempo por seu personagem (pastor, porco-espinho, etc.) e por sua função. Da mesma forma, no parentesco há uma relação “dialética” entre as nomenclaturas e as atitudes de parentesco. É nesse sentido que se deveria aprofundar a teoria da função simbólica. Aliás, é preciso notar que o parentesco e a linguagem não são tão facilmente passíveis de serem superpostos por diversas razões, uma delas nos levando ao cerne da contribuição lévi-straussiana à teoria do valor: no parentesco, “objeto e sujeito de comunicação são quase da mesma natureza (mulheres e homens respectivamente), enquanto que, na linguagem, aquele que fala jamais se confunde com suas palavras” (LÉVI-STRAUSS, [1958] 2008, p. 53; cf. também LÉVI-STRAUSS, [1949] 2010). Essa seria a diferença entre *signo* e *valor*.
11. Cf. o capítulo intitulado “O espírito da coisa dada” (MAUSS, [1950] 2003, p. 197-200).
12. Optamos por não traduzir o termo “échangeuses” aqui afim de manter a fórmula adjetival empregada por Patrice Maniglier, sem equivalente em língua portuguesa e fundamental para caracterizar a troca como uma propriedade intrínseca do sujeito, da pessoa, concepção essa que é combatida por Maniglier nesse trecho (N. de T.).
13. A jurista Marcela Iacub mostrou a fertilidade heurística dessa tese e propôs uma reinterpretção “dialética” do “positivismo jurídico” de Kelsen a partir desse princípio: cf. a introdução de Iacub (2002a) e também Iacub (2002b).
14. Podemos nos reportar também às últimas páginas do Final do *O homem nú*, que vai do pensamento mítico à percepção: “a matéria-prima, por assim dizer, da percepção visual imediata já consiste em oposições binárias como aquela entre simples e complexo, claro e escuro, claro sobre fundo escuro e escuro sobre fundo claro, movimento dirigido de cima pra baixo ou de baixo para cima, segundo um eixo reto ou oblíquo, etc.” (LÉVI-STRAUSS, [1971] 2011, p. 668), e da percepção ao próprio dado, para concluir que o estruturalismo “deixa entrever a ordem natural como um vasto campo semântico onde a existência de cada elemento condiciona a de todos os outros”; realidade intrinsecamente “dialética”, diz ele também.

Referências bibliográficas

- BAUDRILLARD, Jean. *L'échange symbolique et la mort*. Paris: Gallimard, 1976.
- BERGSON, Henri. *La pensée et le mouvement*, Paris: PUF “Quadrige”, 1942.
- BITBOL, Michel. *Physique et Philosophie de l'esprit*. Paris: Flammarion, 2000.
- BOURDIEU, Pierre. *Le sens pratique*. Paris: Minuit, 1980.
- DUMONT, Louis. *Essais sur l'individualisme, Une perspective anthropologique sur l'idéologie modern*. Paris: Seuil “Points”, 1983.
- DESCOMBES, Vincent. *Les institutions du sens*. Paris: Minuit, 1996.
- ERNST, Bruno. *Le miroir magique de M. C. Escher*. Köln: Taschen, 1994a.
- _____. *Le monde des illusions d'optique*. Köln: Taschen, 1994b.
- GODELIER, Maurice. *L'énigme du don*. Paris: Fayard, 1996.
- HÉNAFF, Marcel. *Claude Lévi-Strauss et l'anthropologie structural*. Paris: Belfond, 1991.
- _____. *Le prix de la vérité, Le don, l'argent, la philosophie*. Paris: Seuil, 2002.

- IACUB, Marcela. *Le crime était presque sexuel et autres essais de casuistique juridique*. Paris: Champs-Flammarion, 2002a.
- _____. *Les droits de la naissance*. Paris: PUF, 2002b.
- JAKOBSON, Roman. *Six leçons sur le son et sur le sens*. Paris: Minuit, 1976.
- LEFORT, Claude. *Les formes de l'histoire, Essais d'anthropologie politique*. Paris: Gallimard “Folio-Essais”, 1978.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. Tradução de Mariano Ferreira. Petrópolis: Editora Vozes, [1949] 2003.
- _____. Introdução à obra de Marcel Mauss. In MAUSS, Marcel *Sociologia e antropologia*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, [1950] 2003.
- _____. *Tristes trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, [1955] 1996.
- _____. *Antropologia Estrutural*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac & Naify, [1958] 2008.
- _____. *O pensamento selvagem*. Tradução de Taís Pellegrini. São Paulo: Papirus, [1962] 2005.
- _____. *Mitológicas, volume IV: O homem nú*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac & Naify, [1971] 2011.
- _____. *Anthropologie structurale deux*. Paris: Plon, 1973.
- _____. *O olhar distanciado*. Tradução Carmem de Carvalho. Lisboa: Edições 70, [1983] 2010.
- MANIGLIER, Patrice. *La vie énigmatique des signes: Saussure et la naissance du structuralisme*. Paris: Léo Scheer, 2006.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, [1962] 2003.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Signes*. Paris: Gallimard, 1960.
- PIAGET, Jean. *Le structuralisme* « Que sais-je ? ». Paris: PUF, 1968.
- PINKER, Steven. *The language Instinct*. Paris: Odile Jacob, 1999.
- QUINE, Willard van Orman. *Le mot et la chose*. Tradução de Joseph Dopp et Paul Gochet. Paris: Flammarion, 1977.
- RICOEUR, Paul. *Le conflit des interpretations*. Paris: Seuil, 1969.
- DE SAUSSURE, Ferdinand. *Cours de linguistique générale*. Paris: Payot, 1972.
- WILDEN, Anthony. *System and structure, Essays in communication and exchange*. London: Tavistock, 1972.

traduzido de

MANIGLIER, Patrice. “De Mauss à Claude Lévi-Strauss: cinquante ans après. Pour une ontologie Maori”. *Archives de Philosophie*, número spécial “Merleau-Ponty”, dir. Etienne Bimbenet et Emmanuel de Saint-Aubert, Tome 69, Cahier 1, Printemps, 2006 (p. 37-56).

tradutor **Ian Packer**

Mestre em Filosofia (EHESS/França)

revisor **Nicodème de Renesse**

Doutorando em Antropologia Social/USP

Vanguarda conservadora

RICHARD SCHECHNER

New York University, Nova York, Nova York, Estados Unidos

tradução: DIANA PAOLA GÓMEZ MATEUS

Universidade de São Paulo, São Paulo, São Paulo, Brasil

revisão técnica: JOHN C. DAWSEY

Universidade de São Paulo, São Paulo, São Paulo, Brasil

DOI: 10.11606/issn.2316-9133.v22i22p180-192

Estamos no meio de um período de “re-performances” excelentes, novas e impressionantes de trabalhos de vanguarda que se sustentam diante de qualquer período anterior de fecundidade artística. A maior parte deste trabalho é realizado por artistas bem estabelecidos como o Wooster Group, Marina Abramovic, Elevator Repair Service, The Builders Association, Robert Wilson, Richard Foreman, Lee Breuer... os nomes são conhecidos... mas também temos peças formidáveis executadas por grupos ainda não muito conhecidos como o TEAM, o Nature Theatre of Oklahoma¹, Witness Relocation, Pig Iron, Big Art Group, National Theatre of the USA²... e muitos outros³. As perguntas são: que tipo de vanguarda é esta? Afinal de contas, é mesmo uma vanguarda, e se não o é, o que é? E, qual é a relação do mundo da performance de hoje com os assaltos cada vez mais bem sucedidos aos valores, às práticas e às ideologias do humanismo – “direitos do homem”, “razão”, e “democracia”?

O estado atual da vanguarda é de uma estase em circulação. Não mais avançada do que qualquer coisa e mais uma “nichoguarda” que “vanguarda”, há muito tempo esta arte se estabeleceu em diversos lugares geográficos e conceituais. “Nichoguarda” porque os grupos,

artistas, e trabalhos anunciam, ocupam e operam enquanto marcas reconhecidas. Os grupos mais jovens entram na fila atrás dos seus predecessores, no padrão familiar da tradição e do marketing: tomar muito, mudar pouco e fazer do velho algo emocionantemente novo.

Esta arte é conservadora. Mas, o que quer dizer “conservador”? Existem pelo menos duas formas. Uma delas está contida em palavras de efeito como “reduzir, reutilizar e reciclar”, “sustentabilidade” e “deixar um vestígio menor” – respeito por e conservação dos ecossistemas da terra e da miríade de culturas, ambas, humanas e animais. Este tipo de conservadorismo é não intervencionista – exceto nos casos de intervenção a favor dos que se encontram ameaçados. O tipo de conservadorismo “Tea party”⁴ é bem diferente; nos Estados Unidos sua origem encontra-se na pré-guerra civil no partido “Know nothing” (Partido Sabe-Nada)⁵, oficialmente o Partido Americano do qual só podiam ser membros homens brancos protestantes. O conservadorismo “Teaparty Know nothing”⁶ é na verdade radical e está em sintonia com as vanguardas antiautoritárias dos séculos XIX e XX. A “vanguarda histórica” nas suas encarnações artística e política – do, digamos, futurismo e dada ao surrealismo e os situacionistas; de Jarry à Artaud ao Living Theatre; de Trotsky a Mao, de Che Guevara a Frantz Fanon – que decididamente defendiam a ruptura, subversão

e anarquia – uma revolução catártica como prelúdio de uma nova ordem mundial. Este tipo de vanguarda, tenho argumentado em outro lugar, foi realizada por aqueles que fizeram o ataque espetacular e terrífico em 9-11-2001 ao World Trade Center de Nova York⁷. Quanto à nova ordem mundial, ela está sendo pautada pela corporação global, um sistema entrelaçado de negócios, governos, ideologias e religiões. É paradoxal que, em meio aos e apesar dos desequilíbrios e das flutuações econômicas – muitos dos quais foram programados tendo em vista os melhores ganhos – em harmonia com o terror, a religiosidade virulenta e as guerras sem fim, embora limitadas, o que está emergindo é uma estase neomedieval fundamentada na interdependência entre a informação do sistema e a infraestrutura financeira. Todos, desde os jihadistas à CIA, de wikileaks aos guerreiros cibernéticos conhecidos como *Anonymous*, partilham as mesmas ferramentas e sistemas. Adversários são co-dependentes de forma análoga ao sistema de criminosos, polícia e judiciário. A distância não é mais importante, o espaço virtual se sobrepõe ao espaço geográfico. A afinidade (ousarei dizer camaradagem?) daqueles que pensam/acreditam da mesma forma ao invés de viver em conjunto, faz que com a nicho-guarda exista. Não sou entusiasta desta ordem social emergente, porém não estou instintivamente contra ela.

A nicho-guarda de hoje recria [*enacts*] as circunstâncias sociais, culturais, e políticas de forma bem diferente da vanguarda histórica. Isto seria unimaginável sem as filosofias do Iluminismo que inventaram a “arte”, uma coisa que poderia ser pensada nos seus próprios termos, “enquadrada” [*framed*] e separada de outros processos e coisas. O que pode ser enquadrado e separado pode ser avaliado e vendido, mais “arte para a o mercado” do que “arte pela arte”. Hoje, o que é enquadrá-

vel e separável não são só “coisas”, *objets d’art*, são comportamentos. Este enquadramento de comportamentos é o que provoca o torrente de “reperformances” como o refazimento [*redoing*] da peça “six happenings in 18 parts” de Allan Kaprow em 2007, a simulação em 2009 do filme de Brian de Palma em “Dionysus in 69” de The Performance Group, ou a museumificação em 2010 do “The Artist Is Present” pelo Museu de Arte Moderna, uma das peças de performance mais importantes de Marina Abramovic, junto com sua entronização durante uma semana em uma cadeira no centro do grande átrio da planta baixa do MOMA, onde as pessoas, após horas de espera na fila, sentavam-se de frente a ela, com os olhos fixos em um ente que se encontrava em algum ponto entre a Rainha Elizabeth e Nossa Senhora de Lourdes⁸. O Kaprow, The Performance Group e Abramovic – e muitos outros refazimentos [*redoings*] recentes – são fundamentalmente diferentes de, por exemplo, a reencenação do ciclo “Ring” de Wagner no *Met*, onde o que se aprecia é uma “nova visão de uma antiga partitura/texto”. Aquilo que se pede ao Kaprow, o Abramovic e outros semelhantes são eventos tão próximos como seja possível aos “originais”, como se as performances não fossem efêmeras e sim a “Mona Lisa” ou as “Demoiselles d’Avignon”, “coisas” disponíveis para que a experiência delas seja prístina – de novo.

Todo este refazer [*redoing*] depende da produção de marcas, da publicidade e do marketing que fazem instantaneamente de um produto uma coisa reconhecida e um objeto necessário. David Savran observou esta situação em 2005 quando escreveu que a vanguarda desenvolve “logomarcas distintivas e identidades de marca” que guardam estreita relação com as “grandes mudanças no mercado [da mesma forma que] Calvin Klein, Nike, Starbucks, Martha Stewart

e o Body Shop (dentre muitas outras)” fazem. “É irônico que a produção da vanguarda como marca, alucinação coletiva e mercadoria infinitamente sedutora e prestigiosa, sinaliza menos uma modificação que uma total reviravolta do seu significado original” (Savran, 2005 p.36). Longe de ser imprevisível ou até mesmo nojento, a vanguarda de hoje habita o que já é conhecido. Espectadores, acadêmicos, financiadores e organizadores de eventos sabem o que esperar quando ligam para o Wooster Group e assim por diante. Paralelo à política da identidade, o politicamente correto e a ortodoxia acadêmica, a vanguarda de hoje depende do fato de ser conhecida antes de ser vivenciada.

Nas minhas décadas de experiência, a qualidade das performances da nichoguarda nunca foi maior. Alguns grupos e artistas fornecem formalismo, outros realismo-naturalismo nos seus limites cotidianos; alguns apresentam complexas histórias sociais e políticas; alguns celebram modos de vida e orientações sexuais alternativas; alguns promovem a criatividade coletiva e os trabalhos planejados em grupo; outros reiteram a visão única de autores. Esta diversidade e qualidade caracteriza tanto os grupos e artistas mais novos como os já estabelecidos. Novos artistas chegam à cena, muito bem treinados, meditativos e equipados para apresentar trabalhos soberbos que merecem atenção e aplauso. Os grupos normalmente estreiam novos trabalhos longe de Nova York, mesmo quando a Cidade é a sede e/ou destino das companhias. Dada a propaganda de que nada pode estar mais afastado de Broadway que a vanguarda, é irônico que o circuito de turnê e comissões no estrangeiro funcionam, tal como na Broadway, como “testes fora da cidade” – com apresentações fora da cidade antes da estreia no *Grande Caminho Branco* [*Great White Way*]. Começar fora da cidade dá aos grupos de vanguarda não só

a oportunidade de polir seu trabalho como lhes permite coletar as aclamações da crítica e a agitação pela internet de que precisam para promover “novas” peças àqueles que estão dispostos a pagar uma boa quantia de dinheiro pelos ingressos. Por exemplo, a produção “Gatz” de Elevator Repair Service – uma leitura performática, merecidamente elogiada, com duração de seis horas, do romance “The Great Gatsby” de F. Scott Fitzgerald – chegou a Nova York em 2010 conforme enuncia o website do ERS: “finalmente, cinco anos depois da sua criação e dez anos depois da sua concepção”⁹. Uma vez o domínio do jovem, a “nichoguarda” de hoje é habitada por pessoas nos seus sessenta, setenta ou mais, demonstrando poucos sinais de alentecer: Breuer, Mnouchkine, LeCompte, Wilson, Malina, Foreman, eu...¹⁰. Não é que artistas velhos estejam produzindo novos trabalhos – este é frequentemente o caso – o que acontece é que estes artistas são abraçados e imitados pelos jovens. O ponto que estou elaborando é que a marca vanguarda não está à frente [*avant*] mas é uma tradição repleta de estilos, temas e linhagens identificáveis.

Inovação e excelência estão em relação inversa um ao outro. Quando a inovação é grande, a excelência é pouca; e vice versa. Isto nem sempre é verdade, mas trata-se de uma tendência global que faz sentido porque quando as pessoas experimentam, muito do que eles tentam pode falhar. Na ciência e na engenharia os fracassos raramente chegam ao mercado; mas nas artes – na performance, por ser uma arte que precisa de uma audiência e uma arte cujos trabalhos não podem ser guardados enquanto aguardam tempos mais receptivos como nos casos dos romances e das pinturas – os fracassos são encenados publicamente. Mas, com o tempo, na medida em que os processos experimentais são aprimorados e novas formas, novos locais e novos estilos são testados, melhorados

e aceitados, o sucesso substitui o fracasso. A fecundidade da excelência de hoje é ao mesmo tempo uma escassez de originalidade. Cada uso brilhante de mídia ou de mídia mista, cada utilização não ortodoxa do espaço ou trabalhos pensados e desenvolvidos para um local específico, cada tentativa de envolver a audiência, cada forma de entrelaçar a vida real do performer e a ficção, cada – seja o que for – já foi feito antes, mas talvez não foi feito tão bem. Um maior número de performances “ruins”, ou “inaceitáveis” sinalizariam uma vanguarda de fato “à frente” [*in advance of*].

Junto à emergência da tradição de vanguarda, há um forte retorno ao texto escrito. E aqui, ironicamente, pode ser que esteja a única coisa realmente nova da nichoguarda de hoje. A rejeição do texto escrito e do que representava, autores e autoridade, era o selo distintivo da vanguarda histórica. Os manifestos da vanguarda apelavam à queima de bibliotecas e à demolição de museus. No teatro eu não era o único a defender a rejeição das palavras-enquanto-escritas pelos dramaturgos, desconstrução, contorção, e colagem de textos. O WoosterGroup em uma série de trabalhos bem conhecidos feitos a partir de meados dos anos 1970 até e ao longo dos anos 1990 – “Nayatt School”, “Route 1 & 9”, “LSD: Just the High Points”, “Fish Story” e “Toyou, the Birdie” – debateu-se com T. S. Elliot, Thornton Wilder, Arthur Miller, Anton Chekhov e Jean Racine. Mas nos anos 1990 o texto-enquanto-texto reafirmou-se. Mesmo quando uma parte de “LSD” desconstrói o romance “The crucible” de Miller, a peça começa com os performers do Wooster com livros em mãos lendo algumas de suas passagens preferidas sobre drogas que alteram a mente. Sob a influência de Wooster, influenciado pelo Elevator Repair Service levou o teatro do texto-enquanto-texto além ao encenar partes do romance “The Sound and the

Fury” de William Faulkner para depois ler cada uma das palavras do romance “The Great Gatsby” de F. Scott Fitzgerald. Estas performances não eram teatro no sentido ortodoxo, tampouco eram “leituras encenadas”, como as novas peças-em-desenvolvimento apresentadas por grupos à procura de produtores. O Wooster e o Elevator Repair Service colocaram o objeto físico do livro-enquanto-objeto-enquanto-texto no centro das suas performances. Os performers pronunciavam cada um dos “ela disse” e “ele disse”, cada uma das frases descritivas. A leitura em voz alta era acompanhada de atuações por meio das quais as personagens emergiam tanto como seres “vivos” (teatro) quanto como objetos “literários” (leitura). Esta prática – que, acredito, veremos ainda muito mais – é como o “texto” do telefone celular, outra forma de embaçar a distinção entre o discurso visual e os objetos ouvidos¹¹.

Ao invés de dilacerar tudo e começar do zero, a nichoguarda em harmonia com a conservação ecológica, recicla e faz circular técnicas, textos e performances. A tendência de conservar e reciclar é animada enormemente pela disponibilidade do que se tornou um arquivo infinito digitalmente preservado. A explosão do acesso à informação e a facilidade com que esta informação pode ser processada cria respeito pelo passado. Primeiro, um passado pessoal – meu trabalho, minha família, meu arquivo – depois, um conjunto compartilhado de domínios em contínuo crescimento com o avanço no tempo e o aprofundamento, cada vez maior, no passado graças ao aperfeiçoamento das tecnologias de recuperação, software, e computadores. Os trabalhos antigos outrora trancados em arquivos difíceis de ver são disponibilizados digitalmente. O “era” entra em permanente circulação com o “é”, o “será” e o “poderia ser”. Estas relações liberam tanto quanto limitam: existe tanto que pode

ser “feito” com os dados; porém esta abundância de informação relembra qualquer um que tenha o cuidado de examiná-la que não existe nada novo embaixo do sol – exceto novas formas de acessar e fazer circular informação. Já não existe nada permanentemente fechado nem absolutamente aberto.

Ademais, desde, pelo menos Duchamp e Warhol a vanguarda tem convergido com a cultura popular. Um mictório e o objeto de arte chamado “Fonte” ou as etiquetas nas latas de sopa Campbell e a execução do mesmo por Warhol distinguem-se apenas por onde e em qual contexto cada um foi exibido, além das opiniões dos acadêmicos da arte. Os mesmos ítems, as mesmas ideias e as mesmas técnicas vão e voltam. O circuito de festivais adere-se ao mundo do mercado, dominado por América do Norte – Europa e Ásia – Austrália. Os mercados menores conectam as Américas e penetram o Meio Oriente e a África. À medida que os artistas conseguem entrar nos mercados menores, eles são recrutados para os mercados maiores. Por exemplo, Rabih Mroue de Líbano é hoje uma presença na Europa e nos EUA. Apesar da desigualdade na circulação, a nichoguarda é cada vez mais intercultural em termos de pessoas, temas e técnicas. As audiências, diminutas se comparadas à música pop, ao cinema, ao esporte, ao vídeo, aos dvd’s e à internet, sabem o que esperar e geralmente apoiam o trabalho que veem. O “chocar o burguês” [“épaterlebourgeois”] da vanguarda histórica não mais fere os espectadores mas, se é em alguma forma afiado, atinge governos, corporações e outros operadores do “lado escuro”. Estes ataques são de má fé porque os atacantes apelam aos mesmos governos, indivíduos ricos, corporações e fundações que eles atacam. Nichoguardistas – como os comediantes stand-up (e alguns são comediantes stand-up) – buscam ser aceitos e

recebem o dinheiro daqueles que ridicularizam. Os festivais frequentemente são sustentados com dinheiro público, não por respeito à arte mas porque a arte é uma atração para turistas. Em relação a este mundo mais amplo do qual faz parte, a nichoguarda desempenha o papel de estar à parte.

Penetrando um pouco mais as circunstâncias que transformaram a vanguarda radical em conservadora, 1968 foi um divisor de águas com confrontações entre rebeldes jovens e autoridades conservadoras na Cidade de México, Paris e Chicago. Os conservadores venceram os estudantes nas ruas, mas não (naquela época) nas suas mentes. Nos EUA, os assassinatos de Martin Luther King e Robert F. Kennedy, acabaram com o otimismo em relação à possibilidade de mudança real a partir ou apesar das classes dominantes. Muitos intelectuais e artistas se abrigaram na academia, onde criaram uma poderosa “vanguarda de teoria”. O deslocamento das ruas às salas de seminários acelerou-se durante os anos 1970 e 1980, duas décadas formativas dos estudos da performance.

De forma paralela, no fim dos anos 1970 até o início dos anos 1990, a oposição significativa contra o capitalismo entrou em colapso: na Europa, a queda do muro de Berlim em 1989 e o colapso da USSR em 1991; na China as reformas de Deng Xiaoping (“socialismo com características chinesas”) foram acompanhadas pelo cerco sangrento do movimento pela democracia da Praça Tiananmen. O marxismo enquanto um sistema econômico e um ideal libertário estava morto, mesmo com os comunistas no poder na China, Coreia do Norte e Cuba. Dentre os radicais vitais comovidos por estes eventos, os estudos da performance e o pós-estruturalismo continuaram sendo teorias, a reviravolta falida dos estudantes-e-artistas de esquerda. Enquanto o mundo aceitava ou era forçado a aceitar a

economia capitalista de mercado, marxistas acadêmicos e desconstrucionistas imaginavam um mundo moldado pelos atos de fala e performativos, derrubaram as hierarquias, inverteram os binários e negaram as narrativas dominantes [*máster narratives*]. O que não era – não poderia ser – realizado pela ação política direta era “pensado” e “teorizado” por nós, os professores e nossos alunos. Neste mundo, a mudança real a favor das pessoas comuns não vigorava mais – como poderia ser, dada a ascensão da globalização? Ao invés disso, a mudança era “figurada” enquanto bolsa de estudo, imaginada e teorizada dentro da corporação. Radicais acadêmicos trocaram ideias nas conferências (a versão acadêmica do circuito de turnê).

Hoje em dia nos Estados Unidos, as universidades com preocupações corporativas estão acabando com a estabilidade para favorecer professores adjuntos e de tempo parcial. Neste ambiente de incerteza, a maioria dos estudantes e seus pais, entendendo a mensagem, dirigem as suas atenções aos negócios, às ciências, ao direito ou à engenharia. A maioria daqueles que estão nas artes procuram carreiras no teatro, na música, mídia ou filmes comerciais. Relativamente poucos buscam treinamento na performance de nichoguarda ou em sua parceira na teoria, os estudos da performance. Muitos daqueles que realizam estudos da performance são também artistas performáticos ou atuam em teatro social nas escolas, nas prisões, nos hospitais, nos abrigos, nos campos de refugiados, e similares, trabalhando com os oprimidos e os doentes, mas não com o proletariado enquanto tal. De fato, a palavra “trabalhador” soa exótica em um mundo onde tantos desejam ser ricos. Nesta economia de demitir e terceirizar, os trabalhadores não são mais uma categoria organizável. O trabalho é outro exemplo de uma estase circulante.

O sistema que está se assentando é tanto conceitual quanto econômico e político. Mostra-se como a nichoguarda à qual me referi antes: o exame das grandes ideias de outrora e sua transformação em pequenos pacotes de entidades interligadas subordinadas à corporação. A corporação é um sistema neo-medieval tão opaco que seus operadores não conseguem, não podem, entendê-lo. Somos dele, estamos nele e somos governados por ele sem que possamos compreendê-lo. Visto desta maneira, a vanguarda – enquanto uma entidade que possa ser definida – durou por uns 100 anos, aproximadamente desde o “Et Dukkej” (*A Doll House*) de Ibsen (1879) até o “LSD” do Wooster Group (1985). Os artistas de vanguarda se orgulhavam da sua originalidade, inovação e da sua rejeição, senão a completa destruição, do passado. A vanguarda estava povoada por ideias e ações agrupadas ao redor de palavras (em inglês com suas correspondências em outras línguas) como “novo”, “revolucionário”, “vivo”, “agressivo”, “anti”, e assim por diante, na clara tentativa (retórica senão real) de destruir as ordens estética e sociopolítica existentes. De fato, na esfera estética a novidade mais nova se opunha ao novo que a precedia, e o engolia, desde o futurismo, o cubismo e o construtivismo, passando pelo surrealismo e pelo dada até o expressionismo abstrato, a arte conceitual, o teatro de ambiente, a arte pop e a abolição das hierarquias. A vanguarda se dividiu aproximadamente no que Allan Kaprow chamou de “arte como arte” [*artlikeart*] e “arte como vida” [*lifelikeart*]¹². A tensão dinâmica teorizada por Kaprow forneceu a energia para a emergência da vanguarda dos anos 1960 e 1970. Esta atividade levantou questionamentos profundos: o que é performance? Onde acontece? Qualquer um pode fazer performance? Um evento performático – não mais uma peça ou um concerto, não mais o teatro, a dança ou a música

enquanto tais, mas um “evento”, uma “peça”, um “trabalho” – pode acontecer de forma não linear, e, se puder, o que lhe dá unidade? Precisa ter unidade? Qual é a “relação”, ou quais são as relações entre as artes da performance, cultura popular, política, rituais, terapias, esporte, e brincadeira [*play*]? E, as performances do cotidiano, dos negócios, do direito e da medicina? Na segunda década do século XXI parece que estas questões estão resolvidas. Claro que a performance pode acontecer em qualquer lugar e pode incluir qualquer coisa. “O que vem a seguir?” não é mais uma pergunta relevante – porque tudo pode acontecer, acontecerá e pode ser absorvido.

O papel da teoria na formação da vanguarda conservadora é demonstrável. Comportamento restaurado, substituição, o espectral, a assombração, a citação – repetição e/ou o diferimento do significado – tudo indica a impossibilidade de definir, não menos de encontrar “originais”. No fim dos anos 1960 dei início ao pensamento que levou às várias versões da “restauração do comportamento”, que atingiu a sua forma final em 1985 no livro “Between Theater and Anthropology”. Embora não o soubesse então, vejo hoje que eu estava minando as ideias principais da vanguarda histórica que ganhava expressão nos meus próprios trabalhos teatrais.

A teoria da “Restauração do comportamento” precedeu e foi paralela ao pensamento feminista das teóricas da performance como Judith Butler, Peggy Phelan, Jill Dolan e Sue-Ellen Case¹³, cujos trabalhos ganharam relevância no fim dos anos 1980. As feministas frequentemente se inspiraram no pensamento anterior de Foucault, Derrida e Lacan: noções de iteração, citação e historiografia. Pouco depois, no livro “Archive and the Repertoire”(2003) Diana Taylor estudou o problema da relação instável entre a prática *encorporada*

[*embodied practice*] e o arquivo. Da perspectiva da teoria queer, Jose Muñoz explorou temas similares em “Disidentifications” (1999) e “Cruising Utopia” (2009). Todos esses acadêmicos e muitos outros trabalhando no mesmo sentido, enfatizaram a construção performativa da identidade social, do gênero, da orientação sexual e dos papéis da vida cotidiana e a tensão entre a incorporação [*embodiment*] e os “registros” [*recordings*] – nos múltiplos sentidos dessa palavra. Alguns se referem ao estado de “amortecimento” [*deadness*] da performance não como inatividade, mas como uma misteriosa “presença-enquanto-ausência”.

Muitos artistas-em-formação estudaram com esses acadêmicos, ou outros com ideias similares. Em épocas anteriores, artistas emergentes eram treinados como aprendizes, e não como alunos de escolas. Hoje, o Departamento de Estudos da Performances da Universidade de Nova York – que ajudei a conceber em fins dos anos 1960 e nos anos 1970 e que adquiriu seu nome atual em 1980 – é povoado por artistas que estão mergulhando no rio da academia.

O que começou na NYU há 35 anos é cada vez mais a norma em muitas escolas onde jovens artistas aprendem as teorias “pós” que sustentam a nichoguarda. Os estados de “artista esfomeado” e “esperando para ser descoberto” tem sido substituídos por outros – “aplicando a bolsas”, “descolando um trabalho de professor” e “sendo convidado para festivais”.

The TEAM, Rimini Protokol, Gob Squad, Nature Theatre of Oklahoma, Vivarium Studio, Forced Entertainment, Witness Relocation – e muitos outros, demasiado numerosos para serem listados, estão imersos na teoria. Serão estes grupos vanguardas? Sim, quanto à vanguarda ser um estilo ou uma incorporação da teoria. E não, quanto à possibilidade de que estes grupos estejam “na dianteira” de qualquer coisa.

Quais são as fontes da estase circulante

que define a nichoguarda mas que não estão limitadas a ela? Olhando para a história em termos de sua longa duração, e reintroduzindo a noção útil, embora muito criticada, de “narrativa dominante” [*master narrative*], eu proponho a ideia de que as pessoas no mundo engajaram-se numa luta tripartite envolvendo a economia de mercado livre de Adam Smith, a economia socialista de Karl Marx e os fundamentalismos religiosos – Islâmico, Cristão, Judeu e Hindu. Sim, estes domínios se sobrepõem e os indivíduos podem fazer parte de mais de um domínio; inclusive, é possível ou até inevitável que muitas pessoas estejam divididas no seu interior. Mas, apesar dessas sobreposições e rupturas, as sociedades humanas – e os indivíduos que compõem essas sociedades – estão envolvidas em lutas antigas sobre como imaginar e conseguir uma “sociedade melhor”, seja pelos meios da “mão invisível” de Smith, ou através do preceito de Marx – “a cada qual de acordo com sua habilidade, a cada qual de acordo com suas necessidades” – ou sob orientação divina (mas, sob a égide de qual Deus?). Quando as narrativas contradizem umas às outras, as pessoas devem escolher qual ação realizar ou se prevenir de realizar. De qualquer forma, tal ato de escolher não é um assunto individual unicamente. Lideranças – eleitas ou impostas – fazem escolhas que afetam as multidões. Essas escolhas não são determinadas nem resultam do livre arbítrio: não há meios ainda (provavelmente nunca haverá) para determinar o que “guia” este tipo de tomada-de-decisões. Eu coloco o verbo entre aspas porque os sistemas em jogo parecem operar de acordo com seus próprios princípios, ainda que eles sejam, claramente, uma função da escolha e intervenção humana. De novo, a corporação opera aparentemente de maneira autônoma. A maioria dos problemas intratáveis e pontos críticos de hoje se

localizam nas rachaduras desses sistemas completamente interligados, embora mutuamente contraditórios. A guerra norte-americana “contra o terror” tem as características, não só da Guerra Fria, mas das Cruzadas – de ambos os lados. Essa guerra de cruzados é uma luta pelo controle dos mercados. A “Guerra contra o terror [war on terror]” tem a dupla face de Janus, olhando para atrás à época europeia medieval e para frente ao capitalismo avançado. A liderança chinesa tem planejado sua própria versão de uma economia de livre mercado, enquanto suprime ativamente a dissensão e a preocupação com a desintegração da nação (Tibet, Taiwan, Falun Gong e outras tensões internas). Este conflito sem resolução mantém as coisas em movimento – não para a frente mas em círculo.

E aqui é onde a nichoguarda entra. Com algumas notáveis exceções fascistas ou de apelo fascista, a vanguarda histórica era anarquista ou de esquerda – se auto-identificando como “radical”, “progressista”, ou “alternativa” e ferozmente “contra”. Os nichoguardistas não estão contra. Tomando Nova York como referência, artistas jovens esperam na fila para escalar os degraus da performance em andares aos teatros pequenos como a Collapsible Giraffe ao PS 122 ou La Mama e seguindo até onde poucos chegam: o Lincoln Center Festival ou a Brooklyn Academy do Festival de Música Next Wave. A partir de níveis médios até o alto, muitos artistas e grupos vão à cena internacional. Eles lançam seu trabalho onde quer que o dinheiro esteja, ou onde estejam os patrocinadores. Como Lexus ou Sony, a nichoguarda tem sido testada e rotulada no mercado global e assim adquirem seguidores na imprensa e no público. Nova York, na verdade, é a casa de poucos lançamentos dos grupos mais velhos e caros. Inclusive grupos de nível médio como TEAM olham para fora dos Estados Unidos, para lo-

cais com patrocínio onde o núcleo criativo possa conceber novos trabalhos. A peça “Architecting”, com seus temas especificamente norte-americanos teve seu lançamento na Escócia. Não se pode falar em política radical no nível de Robert Wilson, o Wooster Group, Elevator Repair Service, Sasha Waltz, Heiner Goebbels, Sankai Juko, etc. Muitos destes artistas estão pessoalmente na esquerda, mas na sua prática artística, em termos de locais, audiências e efeitos no mundo político, esta esquerda é apolítica, uma esquerda de estilo e não uma esquerda de trabalhadores.

Durante 65 anos, desde o fim da Segunda Guerra Mundial, a humanidade tem sofrido de maneira incrível, mas não geral. Não aconteceu uma Terceira Guerra Mundial. Em vez disso, tem sempre uma “pequena” guerra aqui, um genocídio ali, uma catástrofe ecológica em algum outro lugar, um ataque terrorista, uma represália. Vivemos em uma atmosfera de destruição iminente que é mantida parcialmente sob controle pelas promessas de grandes “descobertas” tecnológicas. Será que as calotas glaciais vão se derreter, que decairá a diversidade das espécies, que se expandirão os desertos... e assim por diante, e será que a engenharia genética, os automóveis elétricos, os cata-ventos e os painéis solares nos salvarão... etc.? Ainda que seu poder esteja minguando, os estados continuam sendo suficientemente fortes para causar danos. A internet é impossível de governar – um fato tanto glorioso quanto temeroso. Os terroristas operam fora do controle do estado. Algumas regiões como o Afeganistão, Iraque, Palestina – Israel e partes da África subsaariana sofrem há décadas – um sofrimento que não parece ter um fim.

A mídia norte-americana cria e exporta “infotretenimento” [*infotainment*] de maneira obsessiva e repetitiva, entrelaçando desastres com causas humanas e naturais: uma

guerra, um tsunami, uma fome coletiva, uma avalanche de torturas, um carro bomba, uma epidemia, um assassinato, um massacre, uma depressão econômica. Na mídia norte-americana os eventos reais são dramatizados e ficções são apresentadas como se fossem reais. Está tudo organizado em sequências que permitem a máxima exploração comercial. Depois do genocídio, *mylanta*; e depois das notícias, *Os Simpsons*. Essas tiras de comportamento são reemitidas vez após vez. Porque para a mídia – especialmente as notícias na televisão e a internet – parece que os eventos não acontecem em lugares e horários específicos. Imagens – ação relembram ou replicam uma miríade de outras – como se todos estivessem assistindo o “Hamlet” do Wooster Group, onde a atenção girasse da meticulosa simulação por Scott Shepherd de Richard Burton ao vídeo espectral e trêmulo de Burton que parece estar se dissolvendo no seu próprio fantasma ao olharmos para ele. Para o Wooster, Shakespeare-enquanto-tal não é importante – mas, sim, o que é difícil de fixar... a execução, a fantasmagoria.

Crescentemente, artistas respondem à situação global e à sua própria necessidade de rotular refazendo os clássicos da vanguarda. A retrospectiva do MOMA de Abramovic atraiu uma audiência recorde – para que? Para uma artista famosa sentada em estado? Para ver em segurança performances museumificadas que foram tão provocativas quando realizadas pela primeira vez? Alguns meses depois, em setembro de 2010, o Museu Whitney refez várias das peças de Trisha Brown dos anos 1960 e 1970, incluindo “Man walking down a wall”. Exceto que não era um homem, mas a dançarina Elizabeth Streb quem descia o muro, que não era uma lateral de um prédio de apartamentos da Lower East Side, mas o Whitney na sofisticada avenida Madison. Eu estava na multidão e senti a excitação da recordação. Disse

para o Editor Associado da TDR, Mariellen Sandford, que estava ao meu lado, “isto é bom, realmente é bom. Não tem envelhecido.” Eu estava errado, tinha envelhecido. Todos temos envelhecido. E nem o mais meticuloso refazimento [*redoing*] pode ser igual à primeira vez. As circunstâncias mudam, as audiências são diferentes, a própria memória priva a reperformance do choque que ocasiona o novo.

Nas reperformances da nichoguarda, a audácia do original se rende à nostalgia da repetição. Esta nostalgia é tão reconfortante quanto é depressiva. Quando uma grande parte da vanguarda não vive mais no futuro, mais no passado, enquanto outra parte é um rótulo, nós enquanto pessoas – não só enquanto artistas – sabemos que vivemos em um tempo de oportunidades perdidas. No século XXI, mais do que no século XX, sabemos o que aflige o mundo, mas nossos líderes – e nós mesmos – somos incapazes de efetivamente tratar, muito menos curar, o que está errado. Grande parte da nichoguarda responde não bombardeando os corruptos, ineptos ou maus, mas se repetindo a si mesma.

Contudo, essas cautelosas reencenações [*reenactments*] conservadoras, tão diferentes do que a vanguarda costumava ser, alinha-se com o que possivelmente, é a melhor e a mais sábia instrução: reduzir, reciclar e reusar. Por que não deveria a arte se tornar verde [*go green*] e deixar uma marca menor? É “ruim” que a vanguarda seja conservadora? Que recicle de maneira formidável suas próprias ideias e técnicas? Nas circunstâncias atuais ficar parado seria a forma de ir para frente? Estaremos na situação de Gogo e Didi... à espera?

Ou estou fazendo uma leitura errada do que está acontecendo? Enquanto estou falando para vocês, centenas de pessoas – a maioria, mas não exclusivamente, jovens – estão “ocupando Wall Street” em Zuccotti Park estrategicamente localizado na intersecção entre a rua Liberty e a

rua Broadway, no distrito financeiro central de Manhattan. O acampamento de manifestantes tem animado protestos similares contra a desigualdade e o grande capital pelo mundo afora. Muitas pessoas vêm no movimento Occupy a semente de um ativismo que ressurgiu. Alguns dias antes de viajar para cá¹, na classe executiva, confesso, passei mais ou menos duas horas e meia no parque com os manifestantes do “Occupy Wall Street”. Não tinha visto algo assim há muitos anos. Havia um sentimento do início de algo orgânico, fluido, bondoso, determinado, socialista. A multidão, constituída por milhares de pessoas no limiar entre a classe média e pobre, era multiétnica, ainda que majoritariamente branca, com presença de afro-americanos – os asiáticos estavam visivelmente ausentes (não sei o porquê exatamente). A maioria das pessoas tinha entre vinte e trinta anos, mas também havia um grande número de pessoas mais velhas. Muitos estavam acampando, compartilhando comida, fazendo palestras, assinando abaixo-assinados. Em uma esquina do parque se formou um círculo vigoroso de tambores com danças.

A cena era antiga, um embaralhamento dos anos 1960 e 1970, com uma esperteza distintiva do século XXI – e ainda assim não havia um claro foco programático além do “se livrar” de Wall Street; rejeitado a distribuição brutalmente desigual de capital nos Estados Unidos, onde os executivos de alto nível ganham 400 vezes mais do que os seus empregados ganham. Na multidão bem educada havia raiva: “Eu fiz grandes empréstimos para conseguir me educar, e agora estou com uma grande dívida e não posso conseguir um trabalho. Estou sendo ferrado pelos caras com muito dinheiro, os políticos, a mídia”. A raiva subjacente é contra o “sistema” – o que faz disto uma grande abertura para um socialismo e um anarquismo ressurgentes. Onde levará tudo isto? Não sei. Falando

dos Estados Unidos – mas tirem suas próprias conclusões para o Brasil e além – o atual sistema eleitoral está apodrecendo, controlado por lobistas e interesses especiais; os “bancos” – e o que eles representam simbolicamente: a riqueza, a cobiça, o desemprego e o empurrão à pobreza de um número elevado de pessoas que tinham esperanças de viver vidas de classe média. O “inimigo” é conhecido mas o que virá não está claro. Foi bom ver esta raiva se solidificando, este reconhecimento de que alguma coisa está errada no nível básico, sistêmico. Eu gostaria que houvesse uma declaração de Port Huron sendo feita, em torno de qual as pessoas diferentes pudessem se reunir. Gostei muito de que este é um movimento guarda-chuva [*Umbrella*] e não um movimento de ponta de alfinete [*PinPoint*]. Notei também que a polícia estava em todo lugar – de ambas as formas, de uniforme e infiltrados, como sempre o fazem.

Sim, o movimento está crescendo pelo mundo. Mas, o meu medo – será minha idade se manifestando? – é que as autoridades têm se tornado mais espertas e evitarão, tanto quando seja possível, uma confrontação direta; que os ativistas se tornem mais ou menos permanentes em vários lugares, cada um deles confinado física e, por isso mesmo, conceitualmente – “longe dos olhos, longe do coração” [*out of sight, out of mind*]; localizados e portanto sob controle. Que haverão “utopias de bolso” [*pocket utopias*] e os protestos confinados em andamento, estabelecidos e florescentes. Mas que as mudanças fundamentais, da infraestrutura (quero dizer conceituais, fiscais e governamentais) não serão imaginadas, muito menos realizadas. Que com o tempo o movimento seja ignorado e/ou cooptado (tal como Obama e os democratas estão tentando fazer). Haverá pão e circo, mas sem uma real redistribuição da riqueza e do poder. Neste momento, eu poderia delinear o meu próprio programa para separar labor do trabalho, renda do laborar, e também uma

forma de imaginar uma redistribuição do poder artístico e intelectual. Mas esta é outra conversa.

Para voltar ao mundo da vanguarda, a performance experimental, concluo com o que acredita Rachel Chavkin, diretora do TEAM:

“O trabalho que eu estava vendo na época em que eu era estudante de graduação era frequentemente milagroso no sentido estético e político, mas também frequentemente impregnado de ironia. E não quero dizer uma ironia de improviso. Havia um sentimento profundo de que a mudança não era possível para os seres humanos. A política do país refletia esta sensibilidade. [...] Minha geração é o produto de um novo movimento jovem que, acredito – espero – tem se reanimado. Parece que a mudança política é de novo possível e que o país acredita, de novo, nesta possibilidade.” (Martin, 2010 p.110)

Mostre-me.

Notas

1. Nome tomado do episódio final do livro *Amerika* de Franz Kafka. O NatureTheatre de hoje está instalado em Nova York, não Oklahoma.
2. Um grupo que como a maioria dos grupos de hoje assumiu uma retórica irônica e de fruição.
3. Uma excelente revisão deste trabalho recente pode ser lida na edição especial da revista *The Drama Review* “caught off-garde”, 54, 4 (2010). MIT.
4. NdT. “Teaparty” ou “partido do chá” é o nome do movimento constitucionalista surgido em 2009 nos EUA. Defende uma política fiscal conservadora e promove a interpretação do texto da constituição segundo a época em que foi adotada. O nome refere-se ao “Boston teaparty” de 1773.
5. NdT. O “know-Nothingparty” é um partido político norte-americano, anti-imigração e anti-católico romano, que se fortaleceu durante a década de 1850.
6. NdT. No original.
7. Ver meu artigo “9-11 como arte de vanguarda?”. *Publications of Modern Language Association of Ame-*

- rica. Vol. 124, no. 5, 2009. p. 1820-1829.
8. Existem muitos relatos do show de Abramovic no MOMA. Eu recomendo o de Judith Thurman "Walking Through Walls". The New York Reporter. 8 marzo, 2010. p. 24-30.
 9. <http://www.elevator.org/shows/show.php?show=gatz>
 10. <http://www.livingtheatre.org/history.html>. As datas de fundação dos outros: Wooster Group, 1967 (sob o nome The Performance Group, e com o nome Wooster Group apareceu pela primeira vez em 1980); Richard Foreman/Ontological-Hysteric Theatre, 1968; Robert Wilson/Byrd Hoffman School of Byrds, 1969; Lee Breuer/Mabou Mines, 1970.
 11. A obra *Architecting* (2008) do TEAM é similar mas não idêntica pela sua maneira de trazer o texto-enquanto-texto à frente. Em *Architecting* Margaret Mitchell – com o seu romance *Gonewiththe Wind* fisicamente na mão – é apresentada como uma consultora para nova versão cinematográfica do seu romance, desta vez dirigido por um afro americano. Mitchell argumenta que o novo filme – cheio de retórica politicamente correta a respeito das relações de raça "iluminadas" – é tão falso ao romance e à história, como o foi o filme de 1939 dirigido por David O. Selznick e Victor Fleming. Tudo isto no contexto de uma New Orleans post-Katrina e sob a sombra de um homem que silenciosamente constrói um modelo a grande escala da Catedral de Chartres: um modelo de um modelo da criatividade coletiva. Para discussões mais sutis sobre o TEAM em geral e o *Architecting* em particular, ver Martin (2010), Chavkin (2010), Wicks-trom (2010) e Daniel (2010).
 12. Ver Kaprow, 1983 "The Real Experiment" 201-18.
 13. Para listar alguns dos textos chave destas escritoras do período que estou discutindo: Case, *Feminism and Theatre* (1988); Dolan, *The Feminist Spectator as Critic*, (1988), *Presence and Desire* (1993); Butler, *Gender Trouble* (1990), *Bodies that Matter* (1993), *Excitable Speech* (1997); Phelan, *Unmarked* (1993), *Mourning sex* (1997).
 14. Este paper foi apresentado no Departamento de Antropologia da USP, em São Paulo, em junho de 2012.
- _____. *Bodies that matter*. New York & London: Routledge, 1993.
- _____. *Excitable Speech: a politics of the performative*. New York & London: Routledge, 1997.
- CASE, Sue-Elle. *Feminism and theatre*. New York & London: Routledge, 1988.
- CHAVKIN, Rachel. Five years and Change with the TEAM: Moving Fast Past the Apocalypse. *TDR*, New York, v.54, n.4, 2010. p. 108-17.
- DANIEL, Rachel Jessica. Art in the age of Political Correctness: Rae in the TEAM's "Architecting". *TDR*, New York, v.54, n.4, 2010. p. 136-154.
- DOLAN, Jill. *The feminist Spectator as Critic*. Michigan: University of Michigan Press. 1988.
- _____. *Presence and Desire*. Michigan: University of Michigan Press, 1993.
- DUNKELBERG, Kermit. Confrontation, Simulation, Admirations: The Wooster's Group "Poor Theater". *TDR*, New York, v. 49, n.3, 2005. p. 43-57.
- KAPROW, Allan. *Essays on the Blurring of Life and Art*. Los Angeles: University of California Press, 1983.
- MARTIN, Carol. 2010. What Did They Do To My Country!: An Interview with Rachel Chavkin. *TDR*, New York, v.54, n.4, 2010. p.99-107.
- MUNOZ, José. *Disidentifications: Queers of color and the performance of politics*. Minnesota: University of Minnesota Press, 1999.
- _____. *Cruising Utopia: The then and there of Queer Futurity*. New York & London: New York University Press, 2009.
- PHELAN, Peggy. *Unmarked: The politics of performance*. New York & London: Routledge, 1993.
- _____. *Mourning Sex: Performing public memories*. New York & London: Routledge, 1997.
- RILEY, Shannon Rose and HUNTER, Lynette Hunter (eds.) *Mapping Landscapes for Performance as Research: scholarly acts and creative cartographies*. New York: Palgrave Macmillian, 2009.
- ROACH, Joseph. *Cities of the Dead: Circum-Atlantic Performance*. New York: Columbia University Press, 1996.
- SAVRAN, David. 2005. "Death of the Avant-garde" *TDR* 49, 3:10-42.
- SCHECHNER, Richard. The Decline and Fall of the (American) Avant-garde. *The End of Humanism*. New

Referências bibliográficas

BUTLER Judith. *Gender Trouble*. New York & London: Routledge, 1990.

York: PerformingArtsJournalsPublications, 1982. Uma versão anterior deste ensaio, porém algo diferente foi publicada em 1981 em duas partes, a primeira na PAJ: v. 5, n.2. p. 48-63, e a segunda na PAJ: v.5, n.3. p.9-19.

SCHECHNER, Richard. *Between Theater and Anthropology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985.

_____. *Performance Theory* (edição revisada). Londres e New York: Routledge, 2003.

TAYLOR, Diana. *The Archive and the Repertoire: Performing cultural memory in the Americas*. Durham & London: Duke University Press, 2003.

WICKSTROM, Maurya. The labor of Architecting. TDR, New York, 2010.v.54, n.4. p.118-35.

traduzido de

SCHECHNER, Richard. *The Conservative Avantgarde*. Este paper foi apresentado no Departamento de Antropologia da USP, em São Paulo, em junho de 2012.

tradutora **Diana Paola Gómez Mateus**

Mestre em Antropologia Social / FFLCH-USP

revisor **John Cowart Dawsey**

Professor / Departamento de Antropologia / USP

Recebida em 04/05/2013

Aceito para publicação em 20/10/2013

Múltiplos ordenamentos de realidade: o debate iniciado por Lévy-Bruhl

STANLEY TAMBIAH

Harvard University, Cambridge, Massachusetts, Estados Unidos

tradução: DANIEL BELIK, STELLA ZAGATTO PATERNIANI

University of Aberdeen, Aberdeen, Escócia

Universidade de Campinas, Campinas, São Paulo, Brasil

revisão técnica: IRACEMA DULLEY

Universidade de São Paulo, São Paulo, São Paulo, Brasil

DOI: 10.11606/issn.2316-9133.v22i22p193-220

Sobre Lévy Bruhl (1857-1939)

Lévy-Bruhl foi, antes de mais nada, um filósofo, nomeado à cátedra de história da filosofia moderna na Sorbonne em 1904. Teve seus primeiros trabalhos publicados na área de filosofia, e o mais importante deles versava sobre o “positivismo cético e esclarecido” (segundo Gurvitch¹), intitulado *La morale et la science des mœurs* (1903), sucedido por outros seis volumes acerca do tema da “mentalidade primitiva”².

Já em seu primeiro trabalho filosófico sobre a moral, Lévy-Bruhl chegara à conclusão de que a busca por “moralidades teóricas” universalmente válidas, ou uma ciência universal de “éticas teóricas”, estaria fadada ao fracasso; e uma vez que as moralidades variam no tempo e no espaço, deveriam ser estudadas objetivamente, tal qual formações sociais. Deste modo, em *La morale et la science des mœurs*, Lévy-Bruhl atacaria frontalmente o postulado da unidade da natureza humana, delineando os fundamentos de sua sociologia relativista e pluralista³. Interessou-se pela mentalidade primitiva ao compará-la com a mentalidade do homem civilizado; a extrema distância entre elas provaria sua tese pluralista e relativista.

É importante notar que Lévy-Bruhl contrapôs-se à posição de Tylor-Frazer ao referir-se não ao ponto de vista da psicologia individualista ou das leis da aptidão individual universal, mas, sim, como Durkheim, às representações coletivas e à influência das coletividades sobre os indivíduos. Em segundo lugar, mesmo levando em consideração as ideias de Durkheim e Mauss, seus interlocutores, Lévy-Bruhl desviou-se destas ao não defender quaisquer teses sobre o desenvolvimento contínuo do pensamento primitivo em direção ao pensamento moderno. Lévy-Bruhl não aceitava a tese de Durkheim segundo a qual as ideias de força contidas nas religiões (primitivas) seriam as precursoras da ideia de causalidade na ciência moderna. É desnecessário dizer que ele tampouco estava de acordo com Tylor e Frazer e sua concepção evolucionista sobre a passagem da selvageria à civilização, ainda que Lévy-Bruhl tenha proposto sua própria visão sobre essa transição.⁴

Contudo, é necessário reconhecer que as primeiras ideias de Lévy-Bruhl foram radicalmente modificadas em seus trabalhos mais maduros, devido a críticas recebidas, conforme se observa na publicação póstuma de seus cadernos, *Les Carnets de Lucien Lévy-Bruhl* (1949). Seu pensamento evoluía constantemente e, ao final de sua vida, Lévy-Bruhl passou de um positivismo cético para a sociologia do conhecimento e uma interpreta-

ção fenomenológica da experiência do primitivo⁵. Quando mais jovem, propusera a desafiadora tese de que a mentalidade primitiva não deveria ser considerada como uma forma primeva, rudimentar ou patológica da moderna mentalidade civilizada, mas, sim, uma manifestação de processos e procedimentos do pensar que seriam completamente diferentes das leis que governam o pensamento científico lógico racional moderno.

Ele optou pelo infeliz termo “mentalidade pré-lógica” para descrever a mentalidade primitiva, em oposição à moderna “mentalidade lógica”, tendo-a chamado também de “mentalidade mística” – um rótulo menos problemático. No entanto, não são os rótulos que aqui nos interessam, mas as caracterizações substantivas dessa mentalidade como imbuída das leis e relações de *participação*.

Por “pré-lógico”, Lévy-Bruhl entendia o pensamento primitivo como representação coletiva (e eu insisto que com isso ele não estava, *na maior parte das vezes*, referindo-se à questão das estruturas inatas da mente e do cérebro do indivíduo) e que não engendrava regras semelhantes àquelas seguidas pela lógica moderna – tais como as leis de contradição e as regras de dedução e prova. Por mentalidade “mística”, Lévy-Bruhl referia-se a crenças em forças suprasensíveis: porquanto o “selvagem”, como ele apontava, não distinguia o domínio da natureza como oposto ao da sobrenatureza, o melhor a fazer era descrever seu ponto de vista sobre certos seres, forças ou poderes como “suprasensível”, e não como crenças em “seres sobrenaturais”. Ciente do problema da tradução, Lévy-Bruhl afirmava que o pensamento dos primitivos percorria “um caminho muito difícil de seguir”.

Em *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1910), o problema é colocado da seguinte forma: será que as representações coletivas das sociedades primitivas derivariam de funções mentais mais elevadas, semelhantes às nossas, ou estariam elas relacionadas com uma mentalida-

de distinta da nossa⁶? A crítica de Lévy-Bruhl a Comte e seus seguidores britânicos tomou a seguinte forma: a investigação filosófica e as ciências aplicadas pareciam ter elevado o pensamento ocidental a um nível tão alto que o tornaram referência para outros sistemas de pensamento. Muitos vitorianos sustentavam que o objetivo da antropologia era explicar como se originaram as concepções equivocadas dos povos mais simples. “Mas era ao mesmo tempo desejável demonstrar”, Needham ressalta, “que os erros eram razoáveis e passíveis de compreensão em suas circunstâncias, uma vez que a evolução tenderia naturalmente a corrigi-los, tanto mais rapidamente quanto os selvagens copiassem os padrões europeus de observação e discurso” (NEEDHAM, 1972, p. 180)⁷. A incontestada tarefa do antropólogo seria descobrir onde e por que os primitivos tinham se desviado do caminho correto. Lévy-Bruhl propôs substituir a ideia de que o pensamento primitivo seria “irracional” ou teria se equivocado na aplicação das leis do pensamento pela ideia de que ele teria sua própria organização, coerência e racionalidade características. Essa organização fundava-se na “lei de participação”.

São, pois, as relações de *participação* que merecem nossa mais minuciosa investigação e compreensão, porque eu acredito – e é este o tema deste capítulo – que no arcabouço dos conceitos *participação* versus *causalidade* reside a questão da coexistência de duas mentalidades, ou dois modos de pensamento e ação na humanidade; e isso, por sua vez, conduz-nos à imensa e fértil, embora nebulosa, questão da *ciência* versus *religião*.

Participação, segundo Lévy-Bruhl, é uma associação entre pessoas e coisas no pensamento primitivo, a ponto de significar *identidade* e *consustancialidade*. O que o pensamento ocidental consideraria como aspectos logicamente distintos de realidade, o primitivo seria capaz de fundir numa única unidade mística⁸.

Uma das mais intrigantes exegeses feitas por Lévy-Bruhl foi a da relação entre a personalidade e a sociedade primitivas. A personalidade primitiva é muito mais ampla: incorpora a ideia de *mana* que se alastra do indivíduo por sua sombra, cabelo, unhas, roupas e ambiente. Por outro lado, a personalidade primitiva é muito menos diferenciada do que nossa concepção a seu respeito, e muito menos ampla em conteúdo. “Também a noção de sociedade é inteiramente diferente para a mente primitiva. A sociedade consiste não apenas nos vivos, mas também nos mortos, que continuam ‘vivendo’ em algum lugar na vizinhança e têm um papel ativo na vida social antes de morrerem pela segunda vez (...) os mortos reencarnam nos vivos e, segundo o princípio da participação mística, a sociedade se funde no indivíduo tanto quanto o indivíduo se funde na sociedade. É por isso que o legado durkheimiano de uma sociedade arcaica que transcende e absorve o indivíduo deve ser abandonado de uma vez por todas”.

Uma horda australiana não “possui” suas terras hereditariamente transmitidas, de acordo com nossos termos sobre a posse de propriedade, simplesmente porque para ela a separação entre horda e terra não é sequer concebível. Quando um boro-ro declara ser uma arara, é exatamente isso que ele quer expressar: uma inexplicável identidade mística entre ele e o pássaro⁹. Esse sentido de participação implica uma união física e mística; não é uma mera representação (metafórica). A mente primitiva, disse Lévy-Bruhl, diferentemente de nossas próprias noções de causalidade, é indiferente a causas “secundárias” (ou mecanismos de interferência): a conexão entre causa e efeito é imediata, e eles intermediários não são reconhecidos.

Lévy-Bruhl considerou como exemplos de participação fenômenos familiares tais quais tabus e evitações, ritos de intensificação e ritos de separação: ao descrevê-los como eventos que evidenciam a participação entre os mortos – especialmente os

ancestrais –, os espíritos e deidades e os vivos, ele foi tão convincente quanto Tylor ou Frazer. Ademais, tampouco era menos plausível, nos termos de sua teoria, a maneira de lidar com a farmacopeia nos processos rituais de cura, em que as relações místicas também estavam implicadas.¹⁰

O que Lévy-Bruhl esforçou-se por descrever com o conceito de participação foi, na verdade, levado adiante e esclarecido por seu amigo Maurice Leenhardt, quem, ao contrário de Lévy-Bruhl, tinha um profundo conhecimento em primeira mão da vida melanésia. Voltarei a Leenhardt mais adiante, mas cabe aqui, brevemente, destacar que o conceito de participação que Lévy-Bruhl empenhou-se por ilustrar a partir de relatos missionários e de viajantes sobre os povos primitivos foi magistralmente documentado por Foucault em *As palavras e as coisas* ([1966] 1999), em termos do que o pensamento europeu do século XVI chamou de “doutrina das assinaturas”, na qual a noção de “semelhança” ocupava um papel fundamental na relação entre o homem e os fenômenos de seu cosmo¹¹.

No entanto, entre 1910 e 1938, Lévy-Bruhl foi alvo de comentários críticos por parte de seus colegas franceses e de Evans-Pritchard, cujos ensaios redigidos no Cairo no início dos anos 1930, bem como sua *magnum opus*, *Bru-xaria, oráculos e magia entre os Azande* ([1937] 2005), travaram importantes diálogos com Lévy-Bruhl – que, inclusive, o levariam a modificar seus pontos de vista e a esclarecer seu posicionamento final em *Les Carnets*¹².

As duas asserções mais interessantes do conjunto de textos de Lévy-Bruhl, em seu estado final mais refinado, são as seguintes:

1) A primeira é que aceitar as noções de unidade psíquica da humanidade e “estrutura fundamental da mente” não coloca em risco sua tese de que representações coletivas de diferentes sociedades poderiam ser construídas sobre premissas e categorias culturais muito diferentes da forma de

pensamento e conhecimento matemático-lógico típica da ciência moderna – a qual, por sua vez, também deve ser vista como um fenômeno coletivo. Disso depreende-se ainda que é possível haver princípios de pensamento nos contextos socioculturais mais antigos ou pré-modernos cujas conexões e “lógicas”, ou coerências, são internas. Esses sistemas de pensamento seriam totalidades que se diferenciariam das nossas formas dominantes de pensamento moderno de tal maneira que nossas teorias cognitivas e sistemas lógicos poderiam ser insuficientes para explicá-los. Em suma, é-nos proposto encarar a possibilidade de que outras culturas, civilizações ou épocas possam nos apresentar categorias e sistemas de pensamento alternativos: um extremo desafio a nossas capacidades de empatia e tradução.

Contudo, não se espera que justamente no mundo anglo-saxão, onde é latente o desconforto com noções como “espírito”, “mentalidade” e “representações coletivas”, a tese de Lévy-Bruhl tenha sido levada a sério. As aplicações mais significativas dessa primeira tese na escrita histórica foram feitas pela Escola Francesa conhecida como a Escola dos *Annales*. Antes, porém, de me reportar às discussões de Lucien Febvre e Marc Bloch, que prestaram reconhecimento a Lévy-Bruhl¹³, gostaria de apontar para um desenvolvimento paralelo.

Algumas décadas depois, tomaria forma alhures uma tradição filosófica em nada inspirada por Lévy-Bruhl, mas que também viria nos confrontar com a questão da comensurabilidade e inteligibilidade de outras tradições nos termos das noções modernas de explicação. Refiro-me, evidentemente, às provocativas sugestões de Wittgenstein em *Investigações filosóficas* (2005) – particularmente a noções como “formas de vida”, “jogos de linguagem” etc., que tiveram sérias implicações para os problemas de relatividade entre culturas, tradução de culturas e entendimento de lógicas culturais. Um jogo de linguagem, afirmou ele, “deve conferir proeminência ao fato de que falar uma língua é parte de uma

atividade, ou de uma forma de vida”. Voltaremos a Wittgenstein nos próximos capítulos¹⁴.

Uma ideia sugestiva encontrada nos escritos de Lévy-Bruhl, que ele mesmo não desenvolveu sistematicamente, mas a Escola dos *Annales* explorou, é a suposição de que se as representações coletivas são função das estruturas sociais, ou estão integralmente conectadas com elas, então à medida que estas estruturas sociais variarem, as representações coletivas a elas associadas também irão variar. Lévy-Bruhl sustentava que os primitivos não comprovariam conexões causais de modo científico, não por causa de deficiências em suas estruturas mentais individuais, mas porque esse tipo de exame era impedido ou excluído por suas doutrinas sociais e pelos parâmetros de seus sistemas de conhecimento.

Lucien Febvre (1878-1956), fundador dos *Annales* com Marc Bloch, expressamente invocou Lévy-Bruhl em seu famoso livro *O problema da incredulidade no século XVI* ([1947] 2009), escrito com o intuito de refutar as teses de Abel Lefranc, propostas em 1902, no sentido de mostrar que a mensagem secreta dos ricos e exuberantes escritos de Rabelais era um ataque absoluto ao cristianismo¹⁵. Febvre começou por demonstrar que o pensamento livre anti-cristão, como forma de ateísmo, era impossível na França do século XVI, dados os contornos e as limitações da mentalidade coletiva predominante.

Para mostrar que uma ruptura com o cristianismo era impossível no século XVI, ele documentou detalhadamente o lugar dominante da religião na vida dos homens. Um cristão daquele tempo vivia toda sua vida – privada, profissional e pública – envolto pelo cristianismo. “Pois hoje”, afirmou Febvre, “escolhe-se. Ser cristão ou não. No século XVI, não havia escolha” (FEBVRE, 2009, p. 292). O batismo, o sacramento do casamento, os ritos fúnebres, as proibições alimentares eram todos orquestrados pela religião. A mediação dos santos era necessária para

a cura; as peregrinações e os votos tinham de ser feitos para expiar pragas e epidemias; os sinos da igreja proclamavam “da manhã à noite, em horas conhecidas, a sucessão das preces e dos ofícios” (FEBVRE, 2009, p. 298). Até mesmo as graduações acadêmicas não eram meros exames, mas atos religiosos: o candidato defendia sua tese de frente para o altar – mesmo sendo luterano –, em uma cerimônia de grande pompa, entre uma missa e uma ação de graças. “Essa religião, o cristianismo, é o manto da Virgem de Misericórdia, tão frequentemente representada então em nossas igrejas. Todos os homens, e de todos os estados, abrigam-se sob esse manto. Pretender escapar dele? Impossível. Aconchegados sob essas pregas maternas, os homens nem sequer sentem que lhes são prisioneiros. Para insurgir-se seria preciso, primeiro, espantar-se” (FEBVRE, 2009, p. 304).

Febvre, então, enfoca uma requintada documentação para explicar “de que tipo de clareza, compreensão e eficácia” o pensamento humano era capaz no século XVI. Ele afirma que as seguintes palavras estavam ausentes do vocabulário daquele século: adjetivos como “absoluto” ou “relativo”; “abstrato” ou “concreto”; “intencional”, “inerente”, “transcendental”; substantivos como “causalidade” e “regularidade”; “conceito” e “critério”; “análises” e “sínteses”; “dedução” e “indução”, “coordenação” e “classificação”; e esta ausência, do ponto de vista do pensamento filosófico moderno, constituiria uma “deficiência ou lacuna de pensamento” (FEBVRE, 2009, p. 308).

Até mesmo a palavra “sistema” apenas passou a ser usada em meados do século XVII. “Racionalismo” por sua vez, só se cristalizou como expressão bem tardiamente no século XIX. De maneira semelhante, faltavam ao vocabulário daquele tempo todos os -ismos: “Teísmo”, “Panteísmo”, “Materialismo”, “Naturalismo”, “Fatalismo”, “Determinismo” (que viria depois, com Kant), “Ceticismo” (este começou com Diderot) e “Idealismo”. “Imaginemos, antes

de julgá-los, que nenhuma destas palavras, em todo o caso, estava à disposição dos franceses de 1520, de 1530, de 1540 ou de 1550 se eles quisessem pensar e traduzir seus pensamentos em francês, para franceses” (FEBVRE, 2009, p. 309). As palavras que se apresentavam aos franceses do século XVI quando raciocinavam “não eram palavras feitas para raciocinar, nem para explicar, nem tampouco demonstrar”. E apesar de os franceses dominarem o latim à época, sequer ele lhes teria servido para melhor filosofar.

Em vez de resumir os principais argumentos de Marc Bloch em *Os reis taumaturgos* ([1924] 1993), prefiro dirigir-me à discussão de Trevor-Roper acerca da caça às bruxas do século XVII. Este brilhante e eclético historiador volta-se para o conceito de *mentalité* de Lucien Febvre para argumentar que a caça às bruxas é compreensível apenas se localizada em uma cosmologia e em um modo de pensamento e ação totalizantes. Valendo-me da terminologia de Thomas Kuhn: Trevor-Roper parece dizer que a caça às bruxas fazia parte de todo um “paradigma” e que parece ter sido necessária uma mudança total de paradigma (ou mentalidade) antes que um outro tipo de razão e racionalidade pudesse prevalecer na Europa.

A interpretação de Trevor-Roper acerca da caça às bruxas europeia enfatiza dois pontos principais: o primeiro deles é que a crença nas bruxas, daquele tempo, deve ser alocada em seu contexto geral, e isso exige que a vejamos também como parte integrante de toda a cosmologia de seu tempo e como parte das arraigadas formas sociais ancoradas em atitudes sociais não menos consolidadas. Portanto, parece artificial descolar as crenças na bruxaria de seu contexto e perguntar como elas puderam ser tomadas por verdade dados seus absurdos manifestos quando vistas a partir dos padrões “racionais” dos dias de hoje. Trevor-Roper afirma que seria equivocado considerarmos a “razão” e a “lógica” atuais como um sistema independente, autocontido, de validade permanente. “Nós reco-

nhecemos que até mesmo o racionalismo é relativo, que ele opera dentro de um contexto filosófico geral e não pode ser descolado deste contexto” (TREVOR-ROPER, 1969, p. 105)¹⁶.

O corolário dessa perspectiva holista é que as crenças e práticas relacionadas à bruxaria, bem como os excessos dos séculos XVI e XVII, não poderiam ser desmanteladas ou erradicadas isoladamente, mas apenas se todo o contexto dessas visões de mundo fosse revisto. A menos que ocorresse uma transformação social, as bases sociais das crenças iriam continuar e, a menos que ocorresse uma mudança decisiva em toda a cosmologia, as crenças continuariam intactas. Para destruir o mito, para drenar a poça envenenada, todo o intelecto e a estrutura social que os contém e que se solidificaram à sua volta teriam de ser quebrados. Assim, quando a mudança veio, ao final do século XVII, ocorreu uma “revolução filosófica que mudou todo o conceito de Natureza e suas operações”, dando início ao moderno “racionalismo” e rejeitando o fundamentalismo bíblico. A última vitória, que liberou a natureza do fundamentalismo bíblico, veio, de um lado, através dos pietistas alemães e dos deístas ingleses (os herdeiros dos hereges protestantes do século XVII) e, de outro, de Descartes e suas leis “mecânicas” universais da natureza.

Esses métodos interpretativos, que colocam Lucien Febvre, Marc Bloch (e a Escola dos *Annales* de uma forma geral), o segundo Wittgenstein e recentemente Foucault, e até mesmo Frances Yates no mesmo campo, soam-me avassaladoramente antitéticos em relação às comparações entre o pensamento africano (e primitivo em geral) e o pensamento ocidental, nas quais o antropólogo Robin Horton se engajou – comparações estas que não se aparam em análises linguísticas refinadas de construtos intelectuais e não são suficientemente sensíveis à questão da comensurabilidade entre diferentes mentalidades.

Um comentário sobre Robin Horton

Um ensaio de Horton¹⁷ argumenta que o “pensamento teórico” em nossa cultura ocidental tem um equivalente africano, cuja diferença residiria apenas no fato de estarem ancorados em idiomas distintos. Mas há um porém nessa analogia, prejudicial, em última instância, não apenas ao pensamento africano mas a todos os outros sistemas de pensamento que não o moderno “científico”. A visão idealizada de ciência, contida em Horton e herdeira de Karl Popper, se esquia de Kuhn. O ensaio de Horton nos confronta com a seguinte questão: seriam as cosmologias populares africanas e os sistemas científicos especializados ocidentais passíveis de comparação, ou a relação entre eles seria de “exclusividade incomensurável”, para tomar emprestada a expressão de Bernard Williams?

A tese de Horton é a seguinte: as cosmologias africanas têm como propósito a explicação da vasta diversidade de experiências cotidianas em termos da ação de alguns poucos tipos de força. Tais forças seriam os deuses personificados. Assim como átomos, moléculas e ondas são conceitos revestidos de um idioma impessoal nas teorias científicas modernas, os deuses revestem-se de um idioma pessoalizado na África e são de fato construtos teóricos que representam, ou introduzem, restrições ordenadoras e reguladoras. O idioma teórico africano é marcado pelo modo personificado porque, para os africanos, as relações sociais são a principal fonte de preocupação e de senso de ordenamento da realidade, enquanto o mundo da natureza é estranho e escapa ao seu controle. O idioma científico ocidental moderno é marcado pelo modo impessoal porque nele ocorre o contrário – a natureza e seus trabalhos são mais compreensíveis, e fornecem o idioma da causalidade mesmo no que diz respeito às relações sociais, que são menos compreensíveis e menos previsíveis.

Existe uma tendência a aplaudir a consciência liberal nessas assunções, embora seu perigo

seja iminente. Tendo estabelecido sua comparabilidade “analogicamente”, somos informados de que no final das contas o pensamento teórico africano é inferior ao pensamento científico ocidental – ou seja, o pensamento africano não é reflexivo ou crítico; é fechado, e não aberto; é incapaz de lidar com concepções alternativas ao seu dogma; ignora o método experimental e o conceito de acaso; recorre a racionalizações secundárias para proteger suas premissas, em vez de confrontar-se de forma corajosa com a falseabilidade. Horton certamente teria sido repreendido, tivesse ele se deparado com a apresentação de Kuhn sobre os estratagemas convencionalmente empregados pelos praticantes da ciência normal contemporânea para manter seus pensamentos intactos¹⁸.

À luz de minhas referências a Febvre (e a Trevor-Roper) e outros retratistas de mentalidades holísticas, sensíveis à tradução de conceitos e resistentes a comparações parciais descontextualizadas, espero ter deixado claro o porquê de a comparação feita por Horton parecer-me mal colocada e equivocada. (Ela também se choca, como meu capítulo sobre Tylor¹⁹ deve deixar claro, com o espírito das ideias tylorianas. Para Tylor, a relação entre a ideia de sobrenaturezas personalizadas e os conceitos da ciência era de antítese e irreconciliabilidade. Assim, a reivindicação de Horton de ser um bom neo-tyloriano também é questionável, da mesma maneira como sua interpretação de Durkheim é parcial e tendenciosa)²⁰. Em última análise, Horton precisa ser visto como assumindo um ponto de vista intelectualista frazeriano: na medida em que a religião africana volta-se para a explicação e o controle da natureza, ela é mal direcionada e falaciosa. Há aqui, contudo, um irônico contraste com as ideias de Frazer, que pensava a magia, e não a religião (cuja base estaria localizada na psicologia individual) como irmã bastarda da ciência. Pode-se também colocar a Horton a seguinte questão: os africanos praticavam a religião para

teorizar ingenuamente, ou o faziam em busca de seus próprios valores e interesses?

2) O segundo principal legado do pensamento tardio de Lévy-Bruhl foi o postulado de duas mentalidades coexistentes na humanidade em todo lugar – a mentalidade mística e a mentalidade lógico-racional, embora seu peso e preponderância relativos possam diferir dos tempos primitivos aos tempos modernos. Em *Les Carnets*, Lévy-Bruhl sugeriu existir uma mentalidade mística presente em toda mente humana, embora fosse mais marcada e mais facilmente observável entre os primitivos do que no nosso tempo. Essa experiência mística seria tocada por uma emoção característica: o sentimento da presença e da ação de um poder invisível, ou do contato com uma realidade que não a que está dada nas circunstâncias reais ou cotidianas²¹. Ele foi mais além ao argumentar que essas experiências de participação estariam progressivamente sujeitas, no pensamento ocidental, a demandas que as considerem em termos lógicos – desenvolvimento que colocou a metafísica em uma situação difícil. Mas Lévy-Bruhl afirmou e advertiu: “Em toda mente humana, qualquer que seja seu desenvolvimento intelectual, subsiste um inextinguível fundo de mentalidade primitiva (...) É provável que ele jamais desapareça ... Porque com isso talvez também desaparecessem a poesia, a arte, a metafísica e a invenção científica – em suma, quase tudo que é responsável pela beleza e grandiosidade da vida humana”. Ela [a mentalidade primitiva] “representa algo fundamental e indestrutível na natureza do homem” (LÉVY-BRUHL *apud* NEEDHAM, 1972, p. 166).

Então, é em relação a essa dita co-presença de duas mentalidades do homem que podemos nos voltar de forma significativa para alguns pontos do diálogo entre Evans-Pritchard e Lévy-Bruhl, ocorrido em 1934, alguns anos antes da publicação de *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande* ([1937] 2005)²². Endossando o apelo de Malino-

wski por uma etnografia totalizante, Evans-Pritchard apontou o perigo da dupla seleção pela qual se descrevem os selvagens inteiramente em termos de suas crenças místicas, ignorando muito de seu comportamento empírico no cotidiano; e com base na qual os europeus são descritos inteiramente nos termos do pensamento científico lógico-racional, quando eles tampouco habitam esse universo mental o tempo todo. Dessa maneira, deveríamos evitar caricaturas, tanto da mentalidade primitiva quanto da moderna, e não deveríamos representar os ocidentais como pensando cientificamente o tempo todo, porquanto a atividade científica é a exceção, praticada em circunstâncias muito específicas. Devem-se comparar iguais com iguais: o nosso pensamento cotidiano com o deles²³. Além disso, Evans-Pritchard acusou Lévy-Bruhl de não ter distinguido os vários níveis e estilos de pensamento entre os segmentos sociais das sociedades ocidentais modernas, nas quais os intelectuais pensam de forma diferente dos camponeses, e assim por diante. Pode-se, aliás, apontar que basicamente a mesma crítica foi levada a cabo por E. P. Thompson à forma como Keith Thomas deu conta das mudanças nas ideias sobre religião e magia no século XVII e nos seguintes. Novamente, tivesse Lévy-Bruhl também discutido as mudanças nos padrões europeus diacronicamente, quer dizer, as mudanças manifestas na mesma sociedade em diferentes momentos de sua história, ele poderia ter evitado uma dicotomia demasiado simplista.

Em suma, a crítica de Evans-Pritchard, que Lévy-Bruhl conheceu em grande medida em sua maturidade, antecipou duas ideias, que não eram tão originais quanto oportunas, somando-se a uma confluência de ideias já em voga. Uma delas é que o pensamento místico e o científico poderiam ser melhor comparados como sistemas ideacionais normativos na mesma sociedade, especialmente se contemporânea. A segunda é que nós deveríamos ser especialmente sensíveis às situações – e este foi

um ponto que também preocupou Malinowski²⁴ – nas quais uma pessoa pode, num certo contexto, comportar-se de maneira mística, e então mudar, noutro contexto, para uma enquadramento prático, empírico e cotidiano da mente. (Por exemplo, o espaço habitacional de um grupo nuer contém santuários para seus ancestrais – num momento específico, esses objetos e o espaço ao seu redor tornam-se sagrados e os espíritos dos ancestrais são neles imanentes; mas fora do palco dos rituais, os mesmos objetos são tratados casual e fortuitamente). Portanto, parece que é esse contexto – no qual se evocam atitudes sagradas e ocorrem mudanças de código – que permanece para nós como principal fenômeno a ser interpretado.

Ora, a ideia de duas (ou mais) mentalidades simultaneamente presentes na humanidade pode ser levada ainda mais adiante. Para tanto, é preferível substituir o termo “mentalidades” pelo termo “múltiplas orientações de realidade”, ou “ordenamentos de realidade”, para evitar qualquer ênfase indevida ao “caráter inato” das coisas e incluir a construção social dos significados e sistemas de conhecimento.

Para fazer jus a essa questão, devo incursionar por diversos terrenos de pensamento – como as ideias psicanalíticas de Freud, as teorias estéticas de Suzanne Langer, as especulações fenomenológicas de Alfred Schutz, a tese psicológico-desenvolvimentista feminista de Carol Gilligan, as comparação entre os processos de desenvolvimento do ego indiano e ocidental de Sudhir Kakar e os modos de construção de mundos como retratado por Nelson Goodman. Essa jornada nos indicará onde ocorrem certas convergências de pensamento, e talvez, ainda mais importante do que isso, quanto mais precisamos saber antes de podermos apreciar o enigma das faculdades humanas e da diversidade de seus ordenamentos de realidade.

É inegável que, em termos das posições proeminentes na filosofia da ciência atualmente, das propriedades da linguagem (especialmente como

enunciadas por Chomsky) e da natureza das operações simbólicas humanas, as ideias de Freud, Langer e Schutz teriam de ser modificadas e reinterpretadas, e as inadequações de alguns outros autores, expostas. Tal aproximação crítica, entretanto, poderá ser mais bem trabalhada depois de esboçados os pontos de vista desses autores e apontadas as interessantes convergências entre eles e as concepções de Lévy-Bruhl.

A interpretação dos sonhos de Freud

Ruth Bunzel diz-nos que Lévy-Bruhl, tendo conhecido Freud, não poderia ignorar seus escritos. Ela observa: “O pensamento de Freud corre paralelo ao de Lévy-Bruhl de muitas maneiras: na ênfase em fontes de comportamento não-rationais, no papel do inconsciente em estruturar as percepções da realidade, na importância dos mecanismos de projeção, introjeção e identificação que engendram a relação do homem com seus significados de mundo”²⁵.

Lévy-Bruhl, ao abordar o problema dos processos psíquicos por meio da filosofia e da antropologia, desenvolveu o conceito de uma mentalidade pré-lógica imbuída de emoção. Freud, ao abordar o problema das percepções da realidade por meio da prática psiquiátrica, estava desenvolvendo seu conceito de “processos primários” – o pensamento não racional que delinea os sonhos. Afirma-se que cada um deles contribuiu, à sua maneira, para um melhor entendimento de como as pessoas – não apenas os “nativos” – pensam.

Parece-me que agora é pertinente direcionar nossa atenção ao clássico livro de Freud *A Interpretação dos Sonhos* (1987) e ver que tipos de comparações podem ser feitas entre as noções freudianas de processos “primários” e “secundários” das funções mentais e os modos de pensamento místico e lógico de Lévy-Bruhl.

Os processos *secundários*, segundo Freud, são encontrados no pensamento consciente, que é

discursivo, verbal e segue as leis da lógica formal. Já os processos *primários* são característicos do pensamento inconsciente, por sua vez, não discursivo, condensado, icônico e que não considera as categorias de espaço e tempo. Em *Interpretação dos sonhos* (1987), Freud descreve os processos de formação e reminiscência dos sonhos em termos dos conceitos de condensação, deslocamento, representabilidade, revisão secundária e assim por diante. São as estruturas não discursivas e de condensação dos sonhos que os separam dramaticamente da estrutura linear do pensamento lógico analítico. Os elementos dos pensamentos do sonho, segundo Freud, estão sob a pressão “contorcida, fragmentada e acumulada – quase como placas de gelo em banquias sobre o oceano” – da prática onírica. Em outras palavras, o sonho faz as relações lógicas colapsarem, ou no mínimo ele não dispõe de nenhum meio para representar relações como as de “e se”, “porque”, “tais como”, “isso ou aquilo” e relações de “causa”, “conexão” e “contradição”.

Assim sendo, nos sonhos, vários recursos apresentam-se como dispositivos auxiliares para expressar relações entre pensamentos oníricos: *conexões lógicas* podem ser sugeridas por simultaneidade no tempo (ex.: contiguidade espacial como equivalente à continuidade temporal: duas coisas acontecendo juntas implicam sua adjacência no espaço e vice-versa). Uma *relação causal* pode se expressar de diversos modos. Apresento dois exemplos: a) introduzindo uma cláusula dependente como um sonho introdutório e a cláusula principal como o sonho mais importante. (ex.: “sendo isso verdade, aquilo e aquilo outro estariam destinados a acontecer”); b) uma imagem em um sonho, quer uma pessoa, quer uma coisa, como sendo transformada em outra. A noção de contradição pode ser representada por uma inversão. (ex.: um pedaço do conteúdo do sonho é invertido). A *identificação* pode ser concebida como uma relação (en-

tre apenas uma pessoa e um elemento comum) cujo conteúdo representa o conteúdo do sonho. Reciprocamente, uma figura composta pode ser construída para representar uma nova *unidade* de traços compartilhados por uma coletividade.

Ora, Freud é, ao mesmo tempo, intrigante e controverso em sua tentativa (frouxa) de ligar os processos inconscientes do sonho aos processos de simbolização nas artes criativas. Ele menciona que “o trabalho das artes plásticas da pintura e da escultura, está, de fato, sob uma limitação semelhante àquela da prática onírica se comparada à poesia, que por sua vez pode se valer de enunciação”. Aqui, Freud alude a Gregory Bateson (1972)²⁶, que distingue entre o código *verbal* (ou digital) e *icônico* (ou analógico) e relaciona esta dualidade aos níveis consciente e inconsciente da mente. Bateson (1972) argumenta que as mensagens e os sentidos comunicados pelas artes, como o movimento cênico e motor da dança ou as representações da pintura, são atingidos, ao menos parcialmente, pelo nível do inconsciente, ou na interface entre o consciente e o inconsciente. Bateson sublinha o ponto anteriormente enunciado por Freud, de que os dispositivos da linguagem proposicional e do discurso verbal – tais como modos verbais, negativos simples, marcas modais – não estão disponíveis para comunicações icônicas, como a dança. Ao mesmo tempo, as formas artísticas são capazes de comunicar com intensidade uma experiência indisponível, ordinariamente, para o discurso verbal. Isso é vividamente transmitido pelo depoimento de Isadora Duncan de que “se eu pudesse *dizer* o que significa, *dançar* não faria sentido algum”. Foi muito satisfatório encontrar pelo caminho o depoimento consciente daquela que talvez foi uma das maiores artistas da dança contemporânea, Martha Graham: “Eu não quero me fazer entender, eu quero me fazer sentir”²⁷.

Tudo isso, significativamente, se não exata e logicamente, liga-se com o contraste proposto pelos trabalhos de Suzanne Langer: *Filosofia em*

nova Chave ([1942] 2004) e *Sentimento e forma* ([1953] 2006), entre a forma discursiva da linguagem e a forma de apresentação das artes (dança, música, pintura).

Em *Filosofia em nova chave* (2004), Suzanne Langer escreve sobre a linguagem discursiva: “(...) as palavras têm uma ordem linear, discreta, sucessiva; estão enfiadas uma após outra, como contas de um rosário (...) não podemos falar em feixes de nomes simultâneos” (LANGER, 2004, p. 89). Formas visuais, em comparação – linhas, cores, proporções, igualmente capazes de articulação – diferem totalmente das leis de sintaxe que governam a linguagem. Formas visuais “não apresentam seus componentes sucessiva, mas simultaneamente, de maneira que as relações determinantes de uma estrutura visual são captadas em um ato de visão” (LANGER, 2004, p. 100)²⁸.

Poderemos então, perguntar de que modo as leis de participação de Lévy-Bruhl podem ser similares a alguns processos representacionais do pensamento inconsciente (como identificação, fusão e condensação) e ao das artes de apresentação, tais como desenvolvidos por Freud, Bateson e Langer? Fico tentado a dizer que o que Lévy-Bruhl se esforçou para caracterizar como processos de participação e orientação mística está em concordância com os processos de codificação icônicos e de apresentação, como propostos por Langer, Freud e Bateson. Além disso, essa questão tem potencial para ser testada em outros escritos.

Mas antes de fazer isso, é necessário avaliar criticamente as proposições de Freud e Langer em termos das teorias linguísticas e semióticas que têm sido formuladas por seus sucessores e, depois disso, resgatar dessa crítica certas concepções que podem ser sustentadas em uma forma revista.

Uma crítica a Langer e Freud

No que concerne às concepções de Freud sobre os processos primários, a questão que de-

vemos levantar é como podemos correlacionar significativamente as atividades inconscientes dos sonhos com os processos conscientes predominantes, mas não exclusivos, da criação artística e da enunciação. Seriam os processos de simbolização no sonho semelhantes ou iguais aos da criação artística? Afinal de contas, a motivação para a substituição e a condensação durante o sonho é “censurada” pelo superego, enquanto a motivação para as representações artísticas reside no “realce” e na “intensificação” do significado e dos padrões emotivos. Em que consiste a diferenciação da simbolização quando ela ocorre – como é frequente na arte – de forma consciente e criativa e emerge como metáfora, e quando ela ocorre inconscientemente, sob as limitações do sonho, e emerge como imagem onírica? Acredita-se que a simbolização seja uma capacidade geral da mente humana, usada tanto consciente quanto inconscientemente, na vigília e no sono, de maneira neurótica ou criativa, no discurso e na escrita, nas artes e nas ciências, com ou sem *insights* sobre suas possibilidades e implicações. Além disso, mesmo no sistema freudiano, o consciente e o inconsciente relacionam-se dialeticamente na maior parte de nossa vida desperta, mesmo que só parte de nossa vida mental esteja aberta a articulações conscientes.

Tanto a caracterização da linguagem de Langer, quanto a de Freud, como exclusivamente linear, discursiva e conformada às leis da lógica são concepções por demais estreitas. Mesmo que, no discurso e na escrita a linguagem se desenvolva de uma maneira linear, as regras sintáticas (e gramaticais) que geram os atos do discurso e as sentenças são recursivas, combinatórias e ordenadas hierarquicamente (como Chomsky demonstrou). A estrutura da poesia, como, por exemplo, canonizada por Roman Jakobson, dificilmente pode ser descrita em termos da sucessão linear e discursiva de palavras. Jakobson nos lembrou que a comunicação verbal possui múltiplas funções e

que existem dois modos de arranjo do comportamento verbal: *seleção* e *combinação*. Ao atestar a seleção como “produzida na base da equivalência: similaridade e dissimilaridade, sinônimo e antônimo; e a combinação como a construção da sequência baseada na contiguidade”, Jakobson definia a “função poética” como “projeção do princípio de equivalência do eixo da seleção ao eixo da combinação” (JAKOBSON, 1960, p. 358).

Mesmo o discurso cotidiano, postas de lado as trabalhadas obras literárias, não se esquivava das características que Langer atribui somente às formas artísticas de apresentação e que Freud associa somente às formas inconscientes dos processos primários. Assim como Freud não atentava inteiramente para os processos de simbolização consciente empregados nas artes criativas, Langer opôs expressamente os processos envolvidos na compreensão de discursos da fala às apresentações de formas visuais²⁹.

Um sistema de signos ou mídia pode ter múltiplas capacidades representativas e funções comunicativas. Se o leitor quiser, em relação a este ponto, lembrar a semiótica de Peirce, especialmente o tratamento que ele dá à tríade de signos classificados como símbolo, ícone e índice e suas interseções e combinações, veremos de maneira mais clara que uma mídia como a linguagem presta-se a múltiplas modalidades representativas e funções comunicativas. O mesmo ocorre para formas visuais como a pintura e os desenhos gráficos. (A música, no entanto, como uma forma de arte sonora, é primeiramente uma mídia “não representacional” e tem suas capacidades e padronizações específicas, através das quais performa seus efeitos). Finalmente, dadas as suas potencialidades, é possível inter-relacionar estes (e outros) sistemas de signos e mídia em totalidades complexas como performances teatrais, rituais, exposições científicas e feiras comerciais.

As categorias semióticas de Peirce também nos permitem arranjar os signos em um *continuum* de

acordo com suas capacidades representacionais e comunicativas. Em um extremo, podemos colocar os signos ou complexos de signos que são usados em um contexto particular, principalmente em sua capacidade *referencial* para transmitir *informações* de modo científico; no outro extremo, os signos usados principalmente por sua capacidade em comunicar sensações de um modo de apresentação ou participativo. Como exemplos do primeiro modo, podemos apontar um depoimento de um físico acerca de um experimento, ou um argumento proferido por um lógico. Um poema ou uma ficção comporiam o segundo modo. Um desenho da ponte do Brooklyn por um engenheiro está mais perto do polo referencial e icônico, enquanto um pintor inspirado em uma noite estrelada está mais próximo do polo sensorial. A dança, a música, a escultura, a pintura, a ópera, prestam-se mais a efeitos estéticos, polivalentes e participativos do que à clareza e transparência de propósitos referenciais e de informação. Dito isso, eu gostaria de introduzir aqui um ponto que espero desenvolver mais à frente: a mídia comunicativa ou o sistema de signos, tais como a fala, a escrita, a música, as canções, a dança, a pintura, a escultura e outros canais auditivos, visuais, tácteis, olfativos e gustativos podem ser implantados sozinhos ou em combinação para maximizar diferentes mensagens e seus efeitos, os quais, para nossos propósitos, eu colocaria em dois polos (de um *continuum*) – o referencial, informacional, “científico”, lógico, causal; e o sensorial, polivalente, de apresentação e participatório. Além disso, esses efeitos e propósitos podem ser mais bem atingidos de acordo com a maneira pela qual um sistema comunicativo implementa e enfatiza as potencialidades das mídias e de canais auditivos, tácteis, temporais ou espaciais.

Tendo feito esses esclarecimentos e revisões de Freud e Langer, após sugerir ser ainda possível contemplar a possibilidade de dois sistemas comunicativos ou dois discursos retratarem diferentes orientações do mundo, sendo esses sistemas

dois polos de um *continuum*, gostaria de retomar outros escritos que tiveram como tema central o posicionamento de duas ou mais mentalidades, modos de construção e experimentação da realidade ou modos de fazer-o-mundo. Esses escritos nos permitem continuar a discutir questões levantadas por Lévy-Bruhl.

As duas vozes de homens e mulheres

Façamos uma pausa para olhar a recente discussão proposta por Carol Gilligan em *In a Different Voice* (1982)³⁰, em que ela fala sobre dois modos segundo os quais homens e mulheres descrevem suas relações interpessoais e preocupações morais.

Essa discussão nos é pertinente porque Gilligan identifica o que foi previamente classificado como racionalidade discursiva, lógica, competitiva e instrumental não somente como a voz masculina, mas também como a ideologia dominante dos Estados Unidos; e ela identifica as conexões morais e a expressa preocupação com os relacionamentos em termos de intimidade e cuidado não só como a voz feminina, mas também como a ideologia oprimida e subordinada da nossa sociedade. Assim, Gilligan propõe duas vozes, diferenciadas por sexo ou gênero, dentro de uma mesma sociedade.

Consideremos a proposta de Gilligan. Ela critica as teorias reinantes na psicologia desenvolvimentista, formulações características de teóricos homens, que adotaram o ciclo masculino da vida como descrição normativa. Freud, Piaget, Kohlberg e Erikson: todos compartilham desse viés. Freud construiu sua teoria do desenvolvimento psíquico-sexual em torno das experiências de uma criança do sexo masculino que culminou no complexo de Édipo; a ligação das mulheres às suas mães e a exclusão do surgimento e resolução do complexo de Édipo foram vistas como sinal de retardo no desenvolvimento

do superego e seu senso de justiça legal. Uma suposta falha das mulheres em se separarem e se individualizarem cedo na vida é vista, por definição, como uma falha em se desenvolver.

De maneira similar, as conclusões de Piaget, a partir do estudo de regras de brincadeiras entre meninos e meninas, conferem destaque aos garotos, que desde cedo seriam fascinados pela elaboração de regras e pelo desenvolvimento de procedimentos baseados na justiça e na pragmática para sanar conflitos. Nesse mesmo rastro, Kohlberg observa que “ao invés de elaborar um sistema de regras para solucionar disputas, as meninas subordinam a continuação do jogo à continuação dos relacionamentos” (GILLIGAN, 1982, p. 10). Por fim, os estágios de desenvolvimentos psicossociais de Erikson acentuam a individuação durante o desenvolvimento da identidade na adolescência, e essa celebração de individuação, autonomia e separação coloca as meninas em uma posição subordinada por sua carência. A orientação machista da tese de Erikson vê a identidade masculina como forjada nas relações com o mundo e a feminina, à espera do despertar de um relacionamento íntimo para se desenvolver.

Gilligan, com base em sua própria pesquisa e no trabalho de outras psicólogas, defende uma apreciação e, portanto, uma caracterização positiva da força moral da mulher – de como seu envolvimento pessoal e sua incansável preocupação com relacionamentos e responsabilidades não parecem um estágio inferior numa sequência que culminaria na individuação, no legalismo, nas capacidades instrumentais masculinas; mas sim um amadurecimento em seus próprios termos.

Assim, essas duas orientações morais e intelectuais, masculina e feminina, podem ser caracterizadas como formulações contrastivas, porém igualmente maduras, cada qual à sua maneira.

À “moralidade dos direitos”, assentada no masculino, com sua preocupação com a individuação e a definição de si através da separação

e da autonomia, pode ser contraposta a “moralidade da responsabilidade” feminina, que preza, primeiramente, pela conectividade e pelos relacionamentos.

A primeira orientação reflete “a lógica da abordagem da justiça” com um ordenamento hierárquico de regras, enquanto a segunda reflete a “ética do cuidado e da responsabilidade”, sensível à potencialidade dos conflitos de fragmentar as relações humanas e, portanto, atenta à preservação dessas relações a todo custo, sem proferir juízos absolutos. Essa instância feminina, que define o “eu” através de conexões e analisa problemas em termos de redes de relações, mesmo relutante em generalizar e categorizar, tem um sofisticado entendimento sobre a natureza das escolhas.

Há alguns problemas inerentes ao livro de Gilligan, como o apresentamos. Com o intuito de esclarecimento, é desejável diferenciar os conceitos de “ideologia” e de “propensões inatas”, e também especificar como “voz” se relaciona com ambos. Tampouco me é claro se as vozes masculina e feminina de que ela trata aplicam-se apenas aos Estados Unidos – e nesse caso a diferença dos atributos de gênero é, pelo menos parcialmente, uma função das circunstâncias e práticas culturais, sociais e político-econômicas etc. – ou se remetem universalmente a diferenças sexuais entre homens e mulheres e, nesse caso, haveria uma sugestão de diferenças e estruturas inatas (o código genético). Toda generalização, evidentemente, coloca em perigo muitas das recentes reivindicações feministas sobre a equidade de habilidades e aptidões entre homens e mulheres e as necessárias ações afirmativas. Soa irônico, então, quando Gilligan diz que “num tempo em que se esforça para erradicar a discriminação entre os sexos na luta por igualdade social e justiça, as diferenças entre os sexos estão sendo redescobertas nas ciências sociais” (GILLIGAN, 1982, p. 06).

Kristeva pensa que uma posição maniqueísta não faz jus à questão. Se as mulheres dizem que

devem se apropriar do “aparato lógico, dominante, científico e teórico” dos homens e tornar-se também médicas e teóricas, então é difícil defender, simultaneamente, a particularidade das mulheres.

Ao caracterizar as diferenças entre homens e mulheres em termos de dois tipos de discurso, Kristeva descreve o dilema das mulheres: uma mulher pode enquadrar-se no

discurso dominante – teórico, científico – e a partir disso, encontrar um lugar extremamente gratificante na sociedade, mas em detrimento de expressar seu pertencimento individual e particular de mulher. Baseado neste fato, parece-me então que não se deve tentar negar os dois aspectos da comunicação linguística – o aspecto dominante e o aspecto que remete ao corpo e aos impulsos – mas tentar, em cada situação, para cada mulher, encontrar uma articulação própria entre esses dois elementos... Penso que é dado o momento em que não mais devemos falar por todas as mulheres. Temos que falar das mulheres como indivíduos, e do lugar de cada uma dentro de cada um desses dois polos. Um dos perigos mais graves do feminismo é o impulso à generalização (BARUCH E MEISEL, 1984, p. 123).

De qualquer modo, é interessante recordar que Gilligan, ao final, propõe uma dupla passagem ideal no desenvolvimento das carreiras de homens e mulheres, nas quais ambas as vozes, de homens e de mulheres, são restauradas. No caso do homem, o poder e a separação asseguram-lhe sua identidade por meio do trabalho, mas distanciam dos outros: relações de intimidade tornam-se experiências críticas que trazem o “eu” de volta à conexão com os outros. Por isso, é a intimidade a experiência transformadora para o homem, através da qual a identidade adolescente se metamorfoseia na generalidade do amor adulto e se alinha com o trabalho. As mulheres, por outro lado, tendem a definir sua identidade através das próprias relações de intimidade e cuidado; e

enfrentam o problema de que, ao manter esses relacionamentos, mascaram seus desejos e conflitos e devem encarar a confusão sobre o *locus* da responsabilidade e da verdade. “A experiência crítica, então, torna-se não intimidade, mas escolha, ao criar um encontro com o *self* que esclarece o entendimento de responsabilidade e de verdade” (GILLIGAN, 1982, p. 163-164). Então, os dois modos disparatados de experiência estão, no fim das contas, integralmente conectados. A retórica de Gilligan funciona: “Enquanto uma ética da justiça for orientada por uma promessa de equidade – de que todos devem ser tratados como iguais –, uma ética do cuidado repousará na premissa da não violência – de que ninguém deve sofrer” (GILLIGAN, 1982, p. 174).

O mundo interior dos indianos e o mundo exterior dos ocidentais

Por ser um pesquisador comparativo e asiático, chamou-me à atenção uma nativa e sensível interpretação da personalidade indiana, feita de uma maneira próxima à abordagem de Gilligan. Em *The Inner World, A Psychoanalytic Study of Childhood and Society in India* (1978)³¹, Sudhir Kakar faz uso da terminologia de Freud e Erikson ao dizer que “na Índia, o processo de desenvolvimento do ego se dá de acordo com um modelo que difere nitidamente do dos psicólogos ocidentais. (...) O processo de diferenciação por que passam as crianças [indianas] em relação a suas mães (e, conseqüentemente, a separação entre o *ego* e o *id*) é estruturalmente mais fraco e cronologicamente tardio em relação às crianças do ocidente”. O resultado é que “os processos mentais característicos da simbiose da infância assumem um protagonismo relativo na personalidade dos adultos indianos” (KAKAR, 1978).

Quer dizer, os processos mentais primários (nos quais o pensamento é representacional e afetivo, amparado mais em imagens visuais e sensoriais

do que os processos mentais secundários, cujas referências são abstratas e conceituais) avolumam-se, diz-nos Kakar, muito mais na *psique* indiana do que na ocidental. “Comparada com as crianças ocidentais, uma criança indiana é encorajada a continuar a viver no mundo mítico e mágico por um longo tempo. Nesse mundo, os objetos, os eventos e as outras pessoas não existem por si só, mas estão intimamente relacionadas ao *self* e a seus humores misteriosos” (KAKAR, 1978). Tradicionalmente, os indianos têm procurado transmitir conceitos abstratos através de vívidas imagens concretas. “Nunca, na tradição indiana, o pensamento causal gozou de preeminência comparável ao que goza na filosofia ocidental” (KAKAR, 1978). A propensão indiana é muito mais afeita a expandir o mundo interior (expansão radicalmente manifesta na meditação iogue e no *sadhana* artístico) do que a atuar no exterior. E tanto a responsabilidade indiana quanto sua realidade integrada são, por meio da narrativa, transferidas da mãe – de quem se é prolongadamente dependente na primeira infância – para o resto da família e as outras instituições sociais. Então, em processos de tomada de decisão, “o indivíduo funciona muito mais como um membro de um grupo do que como um átomo solitário” (KAKAR, 1978). Para que as interações sejam previsíveis, os indianos são incentivados a responder de acordo com padrões tradicionais já experimentados. Kakar também conecta a dependência emocional prolongada da criança indiana para com sua mãe à preponderância da devoção religiosa *bhakti*, orientada emocionalmente em seu zelo por cuidado, dependência, temor e humildade – que conota, em casos extremos de santos como Sri Ramakrishna, uma “feminilidade religiosamente sublimada”.

Creio já ter me reportado ao trabalho de Kakar o suficiente para poder dizer que, num certo sentido, sua distinção entre a personalidade indiana (permeada por processos primários) e a ocidental (dominada pelo pensamento lógico abstrato)

é uma atualização do contraste cultural entre o ocidente e o oriente. E esse contraste é, por sua vez, paralelo ao contraste entre masculino e feminino apontado por Carol Gilligan dentro de um país ocidental – os Estados Unidos. Esse paralelismo em dois diferentes níveis e contextos de contraste levanta dúvidas sobre a compatibilidade dessa comparação. Apesar de Kakar não dispôr da mesma segurança que Gilligan ao defender as orientações subordinadas como maduras e igualmente dotadas de valor, creio que ambos os escritores estão de certa forma sugerindo que há uma combinação dos dois modos, da voz “feminina” com a “masculina”, ou do processo de desenvolvimento do ego ocidental com o indiano, no esforço de criação de um ser humano exemplar; e que o modo causal e instrumental de se relacionar com o mundo, embora predominante, precisa ser complementado e nutrido pelo modo orientado para a participação e fusão.

Uma apreciação fenomenológica de múltiplas realidades e suas finitas províncias de sentido

Uma outra discussão, de natureza fenomenológica, ressoa e complementa as ideias de Lévy-Bruhl concernentes à ordenação dual – talvez múltipla – da realidade pelo homem. Tomo como exemplo a discussão de Alfred Schutz, cujas ideias principais com que vou trabalhar foram resumidas por Bellah (1976) como se segue:

A ideia básica de Schutz é que a realidade nunca é dada, mas sim construída. A apreensão da realidade é sempre um processo ativo, envolvendo sujeito e objeto. A variedade de necessidades de consciência e esquemas de interpretação desses faz emergir múltiplas realidades. Schutz apontou que além do mundo da vida cotidiana – social por excelência – há o mundo dos sonhos, da arte, da ciência, da religião. Ao mostrar

a relativa autonomia de que são dotados esses mundos, e sua mútua irredutibilidade, Schutz deu-nos outro poderoso argumento em prol da abertura e multiplicidade do espírito humano (BELLAH, 1976, p. 242).

Bellah fez uso da noção de múltiplas realidades de Schutz para defender a realidade da religião. Mas antes de discutir a utilidade de Schutz para os nossos propósitos, vamos entender e considerar seu mapa de construção da realidade e da consciência³².

As formulações de Schutz concernentes às múltiplas realidades são elaboradas a partir de contribuições de William James e Bergson. William James, em seu *The Principles of Psychology* (1950), declarou que a origem de toda realidade é subjetiva, e que haveria diversas ordens ou “sub-universos” de realidade. William James identificou o mundo dos sentidos das coisas físicas como a realidade soberana e apontou outros sub-universos que o homem pode adentrar – como o mundo da ciência, da mitologia e da religião, e mesmo o mundo da loucura. James afirmou que “[c]ada mundo frequentado é real segundo sua própria lógica, e só a realidade não exige atenção porquanto existe por si mesma” (JAMES, 1950). A filosofia de Bergson também delinea a visão de que nossa vida consciente mostra-nos numerosos planos distintos, variando do plano da ação, em um extremo, ao plano do sonho, em outro; sendo o primeiro dotado da maior tensão de consciência e o segundo, da menor.

Assim, podemos observar que a tese de Schutz acerca das realidades múltiplas fundamenta-se principalmente na “realidade do mundo cotidiano”, atribuindo um caráter complementar à todas as outras províncias de realidade situadas ao seu redor e nas quais invariavelmente se pode entrar e sair. Schutz descreve esse mundo da vida cotidiana como “um mundo intersubjetivo comum a todos nós e no

qual a predominância recai sobre interesses práticos, ao invés de teóricos” (SCHUTZ, 1962, p. 208). É a atitude “pragmática” que orienta nossa atitude “natural” com relação a esse mundo prático e é o “trabalho”, lido como as ações tomadas nesse mundo com a intenção de levar adiante um projeto prático, seu modo típico. “O mundo do trabalho como um todo destaca-se como soberano perante os outros inúmeros sub-universos da realidade. (...) É através do meu trabalho que eu penetro no mundo exterior e o modifico” (SCHUTZ, 1962). O mundo do trabalho é experienciado com base em dois planos de referência: o prospectivo, ou os motivos “em relação a”; e o retrospectivo, ou os motivos “por causa de”. O primeiro tipo engendra uma teleologia dos propósitos e o segundo, a causalidade dos motivos.

Apesar de vivermos ordinariamente no domínio soberano da vida cotidiana, nós frequentemente a abandonamos quando, por exemplo, experienciamos um choque específico que nos impele a mudar de província de sentido. “Alguns exemplos dessas situações são: o salto ao mundo dos sonhos pelo choque de cair no sono; a íntima transformação que sentimos no mundo do espetáculo quando a cortina do teatro se abre; a mudança radical de atitude ao adentrar o mundo pictórico quando diante de um quadro.

Com essa introdução, Schutz avança para sua tese principal, a de que todos esses mundos – o mundo dos sonhos, da arte, da experiência religiosa, da contemplação científica etc. – são “províncias de sentido finitas” que têm, por sua vez, seus peculiares estilos cognitivos e específicas ênfases de realidade. Aquilo que pode ser compatível com uma província de sentido pode ser incompatível com outra. Assim, a passagem de uma província à outra só pode ser realizada mediante um salto e não por meio de uma fórmula de transição ou transformação. Além disso, a cada estilo cognitivo, peculiar a cada

província de significado, corresponde uma tensão da consciência, uma *epoché*, uma experiência própria e uma forma de socialidade específicas.

Ora, é de nosso imediato interesse perscrutar como Schutz apresenta os domínios da religião e da ciência como mudanças do mundo da realidade cotidiana. Schutz considera que tanto a experiência religiosa quanto a atividade de um cientista – que toma a decisão de “substituir toda a paixão que tem ‘deste mundo’ por uma atitude contemplativa e desinteressada” – são saltos da realidade cotidiana (SCHUTZ, 1962, p. 231).

Na verdade, Schutz está particularmente interessado em esclarecer “a relação existente entre a realidade do mundo da vida cotidiana e a da atividade científica” (SCHUTZ, 1962, p. 208). Sua visão idealizada do mundo da ciência é uma reminiscência de Karl Popper. Isso porque a atividade de teorização científica está preocupada em observar e possivelmente entender o mundo, mais do que tentar dominá-lo ou destinar seu conhecimento à invenção de aparatos técnicos. O uso da ciência aplicada para propósitos mundanos não é, por excelência, parte integral do pensamento e da teorização científica.

Assim, ao contrário da orientação do mundo da vida cotidiana, em que o esforço do trabalho é direcionado ao mundo exterior, o pré-requisito para qualquer teorização científica é a atitude do “observador desinteressado”. Essa atitude é um “salto” a uma ordem especial da realidade, e representa uma abertura para colocar o conhecimento sempre em questão. O cientista coloca sua própria existência “entre parênteses” para impedir que seus problemas pessoais invadam seu ambiente científico. Visto que o salto à província de *insights* teórico-científicos obriga o indivíduo a suspender seu ponto de vista subjetivo, pode-se dizer que o cientista (em questão) assume um papel que cobre apenas parte dele mesmo. Em outras palavras, a prática da ciência, a entrada no mundo da ciência implica na sujeição a certas regras epistemológicas

e metodológicas, como a exigência da consistência entre proposições, seu teste por observação – sendo esta as experiências imediatas dos fatos do mundo – e assim por diante.

É por isso que o cientista põe sua existência entre parênteses. Nesse sentido, “o teórico é solitário, ele não pertence a nenhum ambiente social, ele permanece fora de qualquer relação social” (SCHUTZ, 1962, p. 253).

Pode-se perguntar em que medida essa referência a Popper pode se alinhar às ideias de Kuhn acerca da prática da “ciência normal” por uma “comunidade científica”. De qualquer modo, parece-me que Schutz defende o importante ponto de que a atividade científica circunscreve-se à circunstâncias especiais e restritas e, realizada por seres humanos parciais, é, consequentemente, parte de um ordenamento específico da realidade: apenas um dentre muitos.

Além disso, Schutz sugere que a prática da ciência não pode, ou não precisa, abarcar todo nosso espaço e vida mental, pois o mesmo indivíduo pode participar de diferentes províncias de sentido. Como último recurso, as múltiplas realidades, ou, se preferir, a ordem das experiências religiosas e a do pensamento científico, são nada mais que “diferentes tensões de uma e mesma consciência, e é a vida mundana, a mesma vida que para todos varia do nascimento à morte, que é acessada de diferentes maneiras” (SCHUTZ, 1962, p. 258).

Devo confessar, no entanto, que considero problemática a correspondência que Schutz estabelece entre o postulado da “soberana realidade da vida cotidiana” e sua orientação “pragmática” como uma condição “natural” (cultural e socialmente independente?). Sem aceitá-la, e colocando-a entre parênteses, no entanto, eu considero sua noção de “províncias finitas de sentido” e de “múltiplas realidades” (se lidas como múltiplos “ordenamentos” da realidade) como pertinente e sugestiva.

Justamente porque evita a mesma dificuldade, é crucial introduzir neste ponto da discussão a

noção filosófica de “formas de se fazer o mundo” de Nelson Goodman, considerada por ele como preocupada com “a estrutura dos diversos sistemas simbólicos da ciência, filosofia, arte, percepção e discurso cotidiano” (GOODMAN, 1985)³³. Goodman descrevera sua posição como um “relativismo radical sob rigorosos limites”, e mantém que o mundo pode ser descrito de acordo com a existência de “múltiplos enquadramentos”. Ao optar pela possibilidade de “múltiplas versões de mundo” (e rejeitar a existência de uma multiplicidade de mundos ou “mundos *em si mesmos*”, Goodman atesta sua posição anti-reducionista, como segue.

Não é possível transitar ordinariamente pela diversidade de visões de mundo. Não existe algo como “um conforto na intertradutibilidade”³⁴, “nenhuma regra definida para transformar a física, a biologia e a psicologia uma na outra, e certamente nenhuma forma de transformá-las na visão de Van Gogh” (GOODMAN, 1985). As muitas versões de mundo são de interesse e importância independentes, irreduzíveis a qualquer pressuposição ou a uma única base. O pluralista, ao contrário de ser anticientífico, valoriza plenamente a ciência. Seu adversário típico é o materialista monopolista que afirma a supremacia de um sistema – o físico –, de tal modo que “qualquer outra versão deve ser reduzida a ele, ou rejeitada como falsa ou vazia de significado.” (GOODMAN, 1985, p. 4). O argumento leva à inevitável conclusão de que “[s]e diferentes versões não-reduzíveis umas às outras se assemelham, a unidade deve ser buscada não em *algo* ambivalente ou neutro acobertado por essas mesmas versões mas, pelo contrário, em uma organização geral que abarcaria todas elas” (GOODMAN, 1985, p. 5). Isso é o mesmo que dizer que os modos de fazer o mundo e suas relações são construídas por meio de sistemas de símbolos.

Para os nossos propósitos a importância das teorizações sobre “modos de se fazer o mundo” de Goodman reside no seguinte:

1- Ele aceita as ciências em todo o seu valor como marco de referência (como Schutz também o faz).

2- Ele endossa que existe uma diferença entre ao menos duas maneiras de fazer o mundo, ou dois modos de função referencial: a *denotação* e a *exemplificação*. A denotação é algo particular à descrição científica, literal, linguística ou matemática do mundo (ainda que instrumentos análogos e o uso de metáforas nas medições não sejam estranhos à ciência); enquanto a exemplificação, ou referência “ao que possui em relação à propriedade possuída” é típica das formas artísticas e não-representacionais, que nada denotam, mas “muito mostram” e transmitem sentimento.³⁵

Os mundos da ficção, da poesia, da pintura, da música, da dança e de outras artes são construídos através de mecanismos não literais (como a metáfora) e não-demonstrativos (como a exemplificação e a expressão), e frequentemente se valem de figuras, sons, gestos e outros símbolos de sistemas não linguísticos (GOODMAN, 1985, p. 102).

3- Por fim, Goodman defenderia a ideia de que a “verdade” da ciência, que corresponderia a um mundo já pronto, não é senão uma moldura de referência, enquanto uma forma e figura não-denotativa incorporam uma certa estética da verdade ou do certo, cujas bases são a densidade sintática e semântica e os padrões de reconhecimento, além dos processos de fazer-o-mundo como composição, ordenamento, ponderação e assim por diante.

Em *Toward a Transformation of Philosophy* (1980), Karl-Otto Apel postula a dualidade de orientações, algo que pode ser útil para concluir nossa discussão acerca dos teóricos das múltiplas realidades de fazer o mundo. Apel atesta:

na minha opinião, a investigação hermenêutica genuína se coloca em uma relação complementar com a objetividade científica da natureza e sua explicação dos eventos. Ambos os tipos de investigação são mutuamente excludentes e no entanto, ainda assim complementam um ao outro. (...) Como Peirce identificou, a coalescência das experiências dos cientistas naturais sempre expressa uma coalescência de interpretação semiótica. (...) O acordo linguístico sobre o que um significa e o que o outro deseja complementa a ciência objetiva (APEL, 1980, p. 52-53).

Parece-me que, basicamente, o homem tem dois interesses cognitivos *complementares* igualmente importantes e idênticos:

1. Um interesse que é determinado pela necessidade de uma *praxis* técnica como base dos *insights* sobre as leis naturais.

2. Um interesse que é determinado pela necessidade de uma *praxis* social e moralmente relevante.

O segundo caso direciona-se ao acordo – já pressuposto pela práxis técnica – sobre a possibilidade e normas de um ‘estar-no-mundo’ humano significativo. Esse interesse no entendimento do sentido não almeja apenas a comunicação entre contemporâneos, mas também pode ser entendido como uma espécie de mediação da tradição pela comunicação dos vivos com as gerações passadas. De fato, é principalmente por meio dessa mediação de tradição que os humanos acumulam seu conhecimento técnico e se aprofundam no entendimento dos possíveis sentidos das motivações, o que lhes concede a superioridade sobre o reino animal” (APEL, 1980, p. 59) Os mundos de Apel fornecem-me o prelúdio à minha contribuição sobre o que entendo por duas orientações de mundo.

Participação *versus* causalidade: duas orientações de mundo

Eu gostaria de concluir propondo que, à luz de nossas discussões, é possível separar analiticamente pelo menos duas orientações para o nosso cosmos, dois ordenamentos de realidade que mulheres e homens em todos os lugares são capazes de experienciar, embora a interpolação, a hibridação, as preponderâncias e complementaridades entre esses dois ordenamentos possam variar entre indivíduos e grupos em uma dada cultura, e entre culturas tomadas como entidades coletivas.

Essas duas orientações chamarei de *participação versus causalidade*. Causalidade é, fundamentalmente, representada por categorias, regras e metodologia das ciências positivas e da racionalidade discursiva lógico-matemática. O foco científico envolve um tipo particular de distanciamento, uma neutralidade afetiva e certa abstração em relação aos eventos do mundo. Particularmente nas chamadas “ciências duras”, as relações de causa e efeito no espaço e no tempo são concebidas em termos de impactos mensuráveis de energia e força, e pela progressiva atomização da informação, através da qual entidades são progressivamente quebradas: de moléculas a átomos, e de átomo a partículas subatômicas, cujas interações então nos oferecem a imagem de causalidade.

Creio ser desnecessário retomar à filosofia e à metodologia das ciências de prestígio aqui, mas gostaria de enfatizar os contornos da participação como modo de construir e de se relacionar com a realidade. A noção de causalidade é deslocada e a de participação, por demais utilizada na descrição de orientações estéticas ou religiosas³⁶. Lévy-Bruhl, de seu jeito um pouco nebuloso; Maurice Leenhardt, de uma maneira mais concreta; e Suzanne Langer, de um jeito imaginativo, estavam todos falando de apreensões holísticas e sistemáticas de totalidades, integradas ao desfrute estético e à consciência mística.

Atentemos a como Leenhardt enfrenta a questão. Maurice Leenhardt, missionário na Melanésia por cerca de vinte e quatro anos (1902-1925) que ocupou, como antropólogo profissional, a cadeira de Marcel Mauss na *École Pratique des Hautes Études*, elaborou e refinou a noção de “participação” como recurso central da “sensibilidade mítica” nos novos caledônios. Em virtude de seu experimento etnográfico prolongado e desenvolvido, Leenhardt preencheu a noção de participação com um realismo e uma intensidade que deram à noção o corpo e a substância que Lévy-Bruhl jamais atingira.

Leenhardt via a vida melanésia³⁷ como totalidades dinâmicas tecidas pela natureza, pela sociedade, pelo mito e pela tecnologia; e via as aldeias melanésias como o centro de uma paisagem cercada por uma atmosfera mítica, onde montanhas, pedras, árvores e animais eram vistos como familiares e dotados do poder de seus ancestrais-deuses, com vida totêmica. Tais entes e fenômenos da natureza eram considerados presenças discretas nas quais os vivos estavam implicados. A paisagem seria uma mediadora entre os mundos visível e invisível, uma área de “mito vivido”, e a vida de cada grupo seria guardada por seus totens e ancestrais imanentes ao ambiente. O conceito de participação transmitia a Leenhardt essa relação sentida entre o *self* (e a pessoa) e os fenômenos da paisagem mítica; em última instância, participação ordenava a relação entre o homem e o imane e/ou o transcendente.

O senso de “participação” em Leenhardt, numa paisagem mítica ou numa geografia sagrada, como uma orientação de realidade, pode ser ilustrado por várias etnografias de outros povos, que não os melanésios. Segue um exemplo do marabutismo do Marrocos, o culto dos santos.

Vincent Crapanzano (1980) explica:

Os marroquinos falam da visita a um santuário como “visitar o santo” porque acreditam que o

santo está vivo no seu santuário. (...) Em certas ocasiões – por exemplo, quando [Tuhami, o informante em questão] fala sobre ir ao “Moulay Idriss” – há ainda mais ambiguidade, porque “Moulay Idriss” refere-se não somente ao santo e ao seu santuário, mas também à aldeia onde o santuário está localizado, a aldeia em que ele reside. (...) Associadas aos santos há uma gama de rituais, variando da declamação comunal de um grande número de rezadores e danças altamente estilizadas a massagens especiais com rochas carregadas de *baraka*, banhos em águas sagradas, a remoção de um punhado de terra do santuário, ou simplesmente a procissão com a tumba do santo. Peregrinos frequentemente dormem no santuário, na esperança de sonhar; sonhos considerados mensagens ou mesmo visitas do santo. Alguns marroquinos, como Tuhami, reivindicam que os santos estão vivos em suas tumbas. Para eles, os santos se parecem mais com os *jnun* do que com os humanos mortos. Não se crê em fantasmas nem em espíritos ancestrais no Marrocos.

Os santuários tendem a ser especializados, porém nunca completamente. Eles podem servir como uma arena sagrada para decisões jurídicas e legais ou, como nas igrejas da Europa medieval ou nos templos budistas do Vietnã, como um lugar de asilo político. Eles são visitados por peregrinos ansiosos pela cura de qualquer disfunção física, desde um reumatismo ou cólicas menstruais até ataques demoníacos e possessões espirituais. Eles também são visitados para se obter inspiração poética, proezas acrobáticas, sucesso nos negócios ou na escola; pelo nascimento de uma criança do sexo masculino ou pela preservação do casamento, ou simplesmente por sentimentos de bem-estar associados aos dons de *baraka*. Muito frequentemente, os peregrinos suplicantes prometem sacrificar algo – uma ovelha, uma cabra, ou talvez uma galinha –, ou dar algo – comida, velas ou dinheiro – ao santo se ele atender às suas súplicas. Tal desejo conecta o suplicante ao santo, e

a falha em dar continuidade ao laço resulta num maior mal a ele e a sua família: eles se tornam vulneráveis aos demônios, porque o santo deixará de protegê-lo se ele realmente não incitar o *jnun* a atacar (CRAPANZANO, 1980, p. 16-17).

Sobre o modo hindu de participação numa geografia sagrada, Diana Eck (1981) afirma:

Peregrinos caminham em procissão por toda a Índia como uma terra sagrada, visitando o *dhan* em cada ponto da bússola, marcando com seus pés o perímetro do todo, trazendo consigo areias do sul da Índia, Ramesvaram, para colocá-las no Ganga [o rio Ganges] quando chegam, e retornando com a água do Ganga para espalhar a *linga* pelo Ramesvaram. A rede de *tirthas* [lugares de passagem ou cruzamentos] constitui o esqueleto da Índia enquanto unidade cultural (ECK, 1981, p. 336).

Eck refere-se a esse conduto como “uma ontologia sacramental natural”, cujos símbolos constituem o inteiro (e não o sagrado)³⁸.

A participação pode ocorrer quando pessoas, grupos, animais, lugares e fenômenos da natureza são representados em relação de contiguidade e essa relação é transladada a uma relação de existência imediata e afinidades compartilhadas. (Na linguagem semiótica, humanos, por um lado, e lugares, objetos e fenômenos da natureza, por outro, representam-se um ao outro “iconicamente”, e transferem energias e atributos “indexicamente”). Quando os trobriandeses narram, em seus mitos de origem, seu nascimento a partir de buracos no solo ou associado a rochas primevas; quando o léxico do nome de um camponês em Kandy, terras altas do Sri Lanka, denota sucessivamente seu vilarejo de origem (*vasagama*), casa de seus ancestrais (*gedera*, à qual sua família é associada) e seu nome pessoal, que funde então localização, território, residência, casta e *status* familiar, ancestralidade numa identidade singularmente composta; quan-

do, numa vila da Calábria, no sul da Itália, avós falam de suas raízes vinculadas às fazendas e vilarejos; quando jovens e velhos americanos, aterrorizados pela devastação nuclear e pelo desperdício industrial resolvem massivamente proteger o meio-ambiente e a ecologia, a flora e a fauna; quando os poetas românticos Wordsworth, Coleridge e Shelley tratavam eloquentemente da presença e da comunhão com a natureza; quando monumentos nacionais como os memoriais de Lincoln e Jefferson, ou os túmulos como os do cemitério de Arlington, ou os campos de batalha como o de Gettysburg, são tidos como consagração da história de um povo, ou como disseminação de suas glórias nacionais – em todas essas instâncias, vemos manifestações de ‘participação’ entre pessoas, lugares, natureza e objetos. Além disso, a relação de participação também pode ocorrer entre pessoas: o vínculo entre pais e filhos, a relação entre parentes por laços de sangue e amizade; a transmissão de carisma ou *metta* através de amuletos e talismãs entre um santo budista e seus seguidores (ou entre a realeza thai e seus súditos); o conceito indiano de *darshan* de uma deidade cujo cuidado recai sobre seus devotos à medida em que estes também olham por ela – tudo isso são intimações de participação. A conectividade entre pessoas, a sensação de fazer parte de um todo de relacionamentos, tal como descrita por Gilligan e Kakar, também são pontes para a realidade da participação.

Apesar de “causalidade” e “participação” parecerem orientações de mundo diferentes e contrastantes, o analista deve ter em conta que ambas são projetadas nas capacidades de experienciar e simbolizar das *mesmas* modalidades sensoriais humanas: o tato, o paladar, a audição, a visão. Enquanto boa parte do discurso da causalidade e das ciências positivas é enquadrado em termos de distanciamento, neutralidade, experimentação, e segundo a linguagem da razão analítica, muito do discurso da participação pode ser enquadrado em termos de

imediação simpática, atos de fala performativos e ações rituais. Se a participação enfatiza a comunicação afetiva e sensorial, e a linguagem das emoções; a causalidade sublinha a racionalidade da ação instrumental e a linguagem da cognição. Mas essas são extrapolações, tipos ideais, e uma não existe sem dispositivos da outra.

Pode-se sugerir que uma maneira significativa de contrastar participação e causalidade seja por meio da comparação entre a religião e a ciência como orientações de mundo contrastivas e complementares. Nossa intenção até aqui tem sido enfatizar a plausibilidade de pelo menos dois modos de ordenamento do mundo estarem simultaneamente à disposição dos seres humanos como interesses cognitivos e afetivos; ordenamentos esses que, na linguagem analítica e reflexiva, podem ser chamados de “causalidade” e “participação”, respectivamente.

A simultaneidade de disposição desses dois modos de ordenamento do mundo aponta para nossa cada vez maior percepção de que pessoas de todas as culturas e sociedades engajam-se em distintos gêneros de discurso que se relacionam e são acionados por diferentes contextos de comunicação e “prática” (tal como definida por Bourdieu). De acordo com a ocasião e o contexto, nós invocamos, empregamos e manipulamos *corpus* de idiomas e conceitos, culturalmente disponíveis e adaptados para se encaixar em diferentes sistemas de conhecimento, estilos de racionalidade e retórica, e modos de experiência emocional. Nesse sentido, nós somos flexíveis e plurais e nos engajamos em muitos modos de fazer-o-mundo. E apesar de sociedades e culturas de fato se diferenciarem umas das outras pela variedade de discursos que cada uma permite e incentiva, certamente não há notícia, até agora, de uma sociedade conhecida como praticante inveterada de apenas uma das orientações. Os tipos de conceitos e características que podemos atrelar a participação e causalidade são os seguintes:

Algumas representações de “causalidade” e “participação”

Causalidade	Participação
O ego contra o mundo. Ego-centrismo. Individualismo atomizado. A linguagem do distanciamento e da neutralidade na ação e reação. O paradigma da evolução no espaço e no tempo. Ação instrumental em que a mudança importa e eficácia causal dos atos técnicos. Sucessiva fragmentação dos fenômenos, e sua atomização, na construção do conhecimento científico. A linguagem da classificação “dimensional” (Piaget). Ciência e experimentação. A doutrina da “representação” (Foucault). “Explicação” (Wittgenstein). “Objetificação e explicação de eventos pelas ciências naturais” (K. Apel).	O ego/a pessoa com o mundo, um produto do mundo. Sociocentrismo. A linguagem da solidariedade, unidade, holismo e continuidade no espaço e no tempo. Ação expressiva manifesta através de entendimentos convencionais e intersubjetivos, a contação de mitos e a encenação de rituais. A eficácia performativa das ações comunicativas. Padrões de reconhecimento, e totalização dos fenômenos. O sentimento de abrangência da unidade cósmica. A linguagem da classificação “complexa” (Piaget), ditada por relações de contiguidade e pela lógica da interação. A doutrina da “semelhança” (Foucault). “Forma de vida” (Wittgenstein) e a totalidade das experiências a ela associadas.

Alguns dos contextos em que discursos de perspectiva predominantemente de causalidade são encenados são: experimentos científicos de laboratório; reuniões profissionais de cientistas, engenheiros, médicos, em que seus achados de pesquisa são divulgados; a promulgação de planos de crescimento e desenvolvimento econômico, e controle da inflação, por economistas desenvolvimentistas; consultas entre médico e paciente conduzidas pelo paradigma biomédico da doença e da cura; muitos tipos de didáticas

aplicadas na universidade que tentam reduzir complexidades a princípios elementares.

Alguns dos contextos em que atos predominantemente de participação são performados são: cortejo e união sexual; certas ocasiões e cerimônias da vida familiar, como almoços de domingo, ritos de passagem (aniversários, casamentos, funerais etc.); meditação budista; devoção e serviços eclesiais; festivais coletivos, religiosos e seculares, inclusive os chamados de “religião cívica” (Dia do trabalho, Dia da Independência); adoração bhakti, devotada à união com deus; movimentos milenaristas; jogos de futebol e beisebol.

Friso a palavra “predominantemente” nos dois parágrafos precedentes para apontar o óbvio e incontestado fato de que os elementos de participação não estão ausentes nos discursos científicos, e os recursos de causalidade não estão necessariamente ausentes nas performances de participação. Analiticamente separados, entrelaçam-se de diversas maneiras, e aponte contextos e discursos em que um ou outro modo predomina.

Apesar de ter descrito participação e causalidade como orientações de mundo contrastivas, complementares e coexistentes, talvez bem ilustradas pelos complexos chamados de “religião” e “ciência”, é fundamental notar que “participação”, definida num sentido especial, tem ocupado um importante posto na teoria científica da física moderna. Nesse sentido especial, “participação” tem tornado parte, ou incorporado, o âmbito da “racionalidade científica”.

O provocativo ensaio de J. A. Wheeler intitulado *Bohr, Einstein and the Strange Lesson of the Quantum* (1982) discute os desacordos fundamentais entre Albert Einstein e Niels Bohr sobre a natureza do quantum e a natureza do mundo: se a realidade “exterior” deve ser descoberta pelo observador ou se o cientista, enquanto observador e participante, através de suas perguntas e interesses, dos experimentos

conduzidos e do equipamento utilizado, tem alguma influência sobre as observações e, nesse sentido, constrói uma realidade “participatória”. Parece que o princípio de “indeterminismo” ou “incerteza” de Heisenberg contribuiu para a formulação de Bohr do princípio da “complementaridade”, que declarava que nenhum fenômeno quantum elementar é um fenômeno até que seja registrado como tal, e que, portanto, o ato do registro tem uma consequência inescapável para o que se pode dizer sobre o elétron. “Podemos instalar um dispositivo para medir a posição do elétron ou seu momentum”, mas não podemos encaixar ambos os dispositivos de medição no mesmo lugar, ao mesmo tempo, e fazer medições simultâneas de posição e momentum. A implicação para as teorias ondulatória e de partículas da luz é que elas são complementares: “nós podemos inventar um experimento que faça aflorar o caráter de partícula da luz, ou podemos colocar em evidência a natureza de onda da luz. Mas não podemos inventar um experimento que coloque ambas as características em evidência ao mesmo tempo” (WHEELER, 1982, p. 11).

A maneira como um cientista, enquanto observador-participante, influencia as medidas, bem como seu papel na construção de uma realidade “participatória” parecem afrouxar a validade de se considerar “participação” e “causalidade” como dois ordenamentos de realidade excludentes e diferentes. Entretanto, é fundamental notar que o princípio de “incerteza” de Heisenberg e o princípio de “complementaridade” de Bohr se relacionam com o escopo das observações sob a perspectiva da racionalidade científica que pressupõe a repetição de observações por diferentes observadores conduzindo os mesmos experimentos e orientados a procurar relações entre as observações de maneira causal.

Notas

1. Georges Gurvitch (1894-1965). Sociólogo e jurista russo, lecionou sociologia da lei na Universidade de Sorbonne. [N.T.]
2. Os livros mais conhecidos de Lévy-Bruhl relativos à temática da “mentalidade primitiva” são: *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1910), traduzido para o inglês como *How Natives Think* (1926); *La Mentalité primitive* (1922), traduzido para o inglês como *Primitive Mentality* (1923) [e para o português como *A mentalidade primitiva* (2008). N.T.]; *L'Âme primitive* (1927), traduzido para o inglês como *The 'Soul' of the Primitive* (1927); *Les Carnets de Lucien Lévy-Bruhl* (1949), traduzido para o inglês como *Notebooks on Primitive Mentality* – este último publicado postumamente.
3. Ver o ensaio de Jean Cazeneuve intitulado “Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939)” em *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 2, Parte I, 1934. Ainda mais iluminador e estimulante é o memorial de Georges Gurvitch intitulado “The Sociological Legacy of Lucien Lévy-Bruhl” publicado em *Journal of Social Philosophy*, New York, 1939, vol. 5, no. I, p. 61-70.
4. Em seus primeiros escritos, tais como *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1920), ele esboçou a transição da mentalidade pré-lógica ao pensamento lógico em função da ocorrência de um distanciamento do sujeito em relação ao objeto, e da progressiva separação e personificação do sobrenatural. Esses desenvolvimentos denotavam a crescente importância do aspecto cognitivo do pensamento, inclusive do mítico. Lévy-Bruhl não pensava que esses desenvolvimentos eram automáticos e universais, mesmo porque, para ele, essa transição não teria ocorrido na Índia ou na China.
5. Como Gurvitch (1939: 62) explica, Lévy-Bruhl não teria sido o tipo de gênio que estabelece um tema central de pesquisa e “devota” a vida inteira a seu desenvolvimento, e funda uma escola. Ele teria sido outro tipo de gênio, que se desenvolve vagarosamente e por etapas, mudando periodicamente seu campo de pesquisa, e dentro de cada área, enveredando por diversos pontos de vista. Sobre este segundo tipo de genialidade, Gurvitch comenta: “Seu desenvolvimento é mais dramático e também mais dolorido, mas suas conclusões são mais ricas, e seus resultados, mais diversos e frutíferos”. Durkheim pode ser considerado um representante do primeiro tipo, e Lévy-Bruhl, do segundo. Os últimos dezessete anos de sua vida foram também os mais férteis.
6. Veja Rodney Needham (1972), cujo comentário esclarecedor e detalhado eu sigo aqui.
7. Esta e todas as citações cujas obras não possuem tradução para o português foram livremente traduzidas por nós; as referências correspondem às páginas das edições em inglês, citadas por Tambiah. As citações de obras já traduzidas para o português e publicadas correspondem às páginas das edições em português, assinaladas após cada citação e listadas nas referências bibliográficas, ao fim do texto. [N.T.]
8. Veja Gurvitch (1939, p. 68). Veja também Robert H. Lowie (1937).
9. Segundo Lévy-Bruhl, em seu *How Natives Think* (1966, p. 62): “Quando os Bororo dizem que são araras vermelhas, isso indica uma identidade real ou participação, que é representada em diversas formas, “contato, transferência, simpatia, telepatia, telesinestesia etc” (LEVY-BRUHL, 1966, p.62).
10. Veja Lévy-Bruhl (1966, p. 54-81).
11. Em *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas* (1999), Foucault discute o papel de “semelhança” (como oposto ao de “representação”) e sua figuração fundamental na construção do conhecimento europeu do século XVI. A cadeia semântica de “semelhança” é constituída por noções como *convenientia* (similaridade de adjacência), e *convenience* (“semelhança” a uma certa distância). Simpatias entre o homem e os fenômenos mundanos foram vistas como atravessando grandes distâncias espaciais capazes de gerar e estabelecer assimilações e misturas. Em um campo de relações polivalentes, o Homem se colocava como o centro, e as semelhanças irradiavam dele para o mundo e de volta a ele, novamente. A “doutrina das assinaturas” incorporava uma teoria da linguagem, a saber, como o nome das coisas tinha uma afinidade integral com o que elas nomeavam. As semelhanças de assinaturas abrangiam um entrelaçamento tanto da linguagem verbal quanto não-verbal. Essa teoria dos nomes e a maneira com que faz engajar a linguagem e o mundo têm relevância crítica para o uso da linguagem também na magia e nas artes ocultas.

De acordo com Foucault, uma nova visão da linguagem como um fenômeno convencional que cunhava ser a relação entre a língua e o mundo que ela descreve uma única representação – uma teoria cultivada pela Escola Port Royal (Port Royal School) - demonstrava uma mudança de *episteme* (ou paradigma) de uma mentalidade para a outra.

12. Evans-Pritchard, em alguns ensaios publicados num obscuro periódico egípcio, foi o primeiro a introduzir seriamente as ideias de Lévy-Bruhl aos antropólogos anglo-saxões. Malinowski censurou e desdenhou as ideias de Lévy-Bruhl, merecedoras de uma escuta mais atenta. Veja o livro de Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, e seu ensaio “Lévy-Bruhl’s Theory of Primitive Mentality” (1934).
13. Também gostaria de lembrar o clássico Bruno Snell, que em seu *The Discovery of the Mind* (1960), utiliza a distinção entre pensamento lógico e pré-lógico para descrever a mudança, ao longo do tempo, do pensamento grego: do modelo mítico ao lógico. No pensamento mítico, metáforas e símiles são usados como imagens sensitivas com propriedades metafísicas. A mudança ao pensamento lógico implica descrições acuradas e conexões causais de ordem natural, rumo já a um modo científico de pensamento.
A proposta de Snell, sobre um processo descontínuo de mudança, é questionada por G. E. R. Lloyd em *Polarity and Analogy. Two Types of Argumentation in Early Greek Thought* (1966).
Lloyd diz-nos que o desenvolvimento da lógica dos gregos mostra um gradual reconhecimento de princípios lógicos imbricados em crenças arcaicas. A descoberta da lógica “apenas presta-se a tornar explícitas certas regras de argumentação outrora já tacitamente observadas em escritores precedentes”. Veja também minha discussão precedente acerca do último livro de Lloyd [Tambiah refere-se ao capítulo I, “Magic, science and religion in Western thought: anthropology’s intellectual legacy” do livro que contém este capítulo que traduzimos. N.T.].
14. Tambiah refere-se ao capítulo VI do livro que contém este capítulo que aqui traduzimos, “Rationality, relativism, the translation and commensurability of cultures”, especialmente p. 115-116. Sugerimos também a consulta ao cap. III, “Sir Edward Tylor versus Bronislaw Malinowski: is magic false science or meaningful performance?” (TAMBIAH, 2006, p. 54-64). [N. T.]
15. Lucien Febvre, *O problema da incredulidade no século XVI: a religião de Rabelais* (2009). O título do livro em francês é *Le Problème de l’incroyance au XVIe siècle: La religion de Rabelais*. Marc Bloch talvez seja igualmente conhecido pelo livro *Os reis taumaturgos* ([1924] 1993), em que se dedicou a construir a *mentalité* que atribuíra poderes de cura ao toque pelas mãos do Rei.
16. Há uma tradução desse texto de Trevor-Roper em português (TREVOR-ROPER, 1981), mas optamos, nesse trecho, traduzirmos nós mesmos da citação de Tambiah. [N.T.]
17. Robin Horton, “African traditional thought and Western science” (1967); veja também “Ritual Man in Africa” (HORTON, 1964); e, ainda, do mesmo autor, “Lévy-Bruhl, Durkheim and the Scientific Revolution”, em *Modes of Thought* (HORTON E FINNEGAN (orgs.), 1973).
18. Para uma introdução ao pensamento de Kuhn, tomamos a liberdade de sugerir a leitura de *A estrutura das revoluções científicas* (1991). [N.T.]
19. Aqui, Tambiah refere-se ao capítulo III, “Sir Edward Tylor versus Bronislaw Malinowski: is magic false science or meaningful performance?”, do livro que contém este capítulo que traduzimos (TAMBIAH, 2006).
20. Refiro-me aqui ao seu ensaio “Lévy-Bruhl, Durkheim and the Scientific Revolution”.
21. Veja Needham (1972, p. 131).
22. Veja, em particular, “Lévy-Bruhl’s Theory of primitive Mentality”, de Evans-Pritchard. Veja também seu *Theories of primitive religion* (1965). Há outros dois ensaios publicados na mesma época que são relevantes para apreciar as tendências e tensões no pensamento de Evans-Pritchard. “The intellectualist (English) Interpretation of Magic” (1933), e “Science and Sentiment: An exposition and Criticism of the Writings of Pareto” (1936).
23. Lowie (1937: 221) faz a mesma crítica de maneira independente, citando R. Thurnwald como fonte: “Ele [Lévy-Bruhl] estabelece esse contraste não comparando homens civilizados e primitivos, mas, na astuta caracterização de Thurnwald, “Os maiores alcances do intelecto moderno” – *nota bene*, somente concernente a atividades profissionais “com uma vaga ‘primitividade’”. (A referência de Thurnwald é *Deutsche Literaturzeitunge*, 1928, p. 486-94)
24. Mary Douglas, em seu devoto memorial a seu professor, intitulado *Evans-Pritchard* (1980), extrapola uma comparação entre os procedimentos interpretativos de Evans-Pritchard e a noção de Wittgenstein de jogos de linguagem, e sua visão da linguagem em termos de seus usos sociais para atingir fins humanos etc. Enquanto não se vê uma possível convergência entre os dois professores, é justo apontar que Evans-Pritchard é gravemente deficiente em não nos apresentar uma teoria pragmática da linguagem; uma teoria que foi fundamentalmente proposta por

- Malinowski. Eu diria, portanto, que Malinowski aparenta estar mais próximo do espírito das *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein. Evans-Pritchard estava, de alguma maneira, tentando negociar entre os enquadramentos de Tylor, Lévy-Bruhl e Pareto. Veja meu “Form and Meaning of Magical Acts”, publicado pela primeira vez em Horton e Finnegan (orgs., 1973).
25. Veja a introdução de Ruth Bunzel a *How Natives Think*, de Lucien Lévy-Bruhl ([1926] 1966).
 26. *Steps to an Ecology of Mind* de Gregory Bateson (1972), especialmente o ensaio em “Style, Grace and Information in Primitive Art”.
 27. The Sunday New York Times, 19 de Fevereiro de 1984.
 28. Pode ser que Langer tenha exagerado a distinção em certos aspectos. Trabalhos recentes em percepção visual mostram que procedimentos de visualização estão acontecendo e que não existe percepção de configuração sem exame total da obra. De qualquer modo, existe uma distinção relativa a ser feita entre a sequência linear da elocução discursiva, as sentenças escritas e a configuração perceptiva das formas visuais.
 29. Langer exagerou a distinção entre a recepção linear auditiva da linguagem e a simultânea configuração da percepção visual de uma outra maneira. O entendimento da comunicação verbal, mesmo recebido em sequência auditivamente, envolve operações recursivas entre a parte e o todo.
 30. Há uma tradução portuguesa desse livro (GILLIGAN, 1997), mas não tivemos acesso a ela e por isso as citações foram livremente traduzidas por nós a partir do original em inglês citado por Tambiah. [N.T.]
 31. As referências foram tiradas das páginas 104-112.
 32. Minha fonte principal de consulta está em Alfred Schutz: *Collected Papers I. The Problem of Social Reality* (1962), editado por e com introdução de Maurice Natanson especialmente pp. 207-59, “On multiple realities”. [Em português, indicamos uma coletânea de textos de Alfred Schutz, *Fenomenologia e relações sociais* (1979). N.T.]
 33. Ver também seu *Languages of Art. An Approach to a Theory of Symbols* ([1976] 1985).
 34. No original, *intertranslatability*. Note-se que este termo contém também uma ideia de translação [N.T.].
 35. Goodman é cuidadoso ao notar que “Mesmo que o produto último da ciência, ao contrário do da arte, é uma teoria verbal, literal ou matemática, ciência e arte em muito se assemelham em seus procedimentos de procura e construção”. (1985, p. 107).
 36. No original, *The notion of causality is much out of place, and that of participation is very much in place*. Percebe-se aí um jogo de palavras intransponível para o português. [N.T.]
 37. Veja especialmente a obra de Maurice Leenhardt: *Do Kamo: Person and Myth in the Melanesian World*. (ed.: James Clifford, 1982), um trabalho heterodoxo sobre fenomenologia religiosa. Uma inspiradora biografia comentada sobre Leenhardt está nessa edição.
 38. No original, “the symbols constitute the whole (rather than the Holy)”, o autor faz um jogo fonético e semântico entre os termos *whole* (inteiro) e *Holy* (sagrado), intransponível para o português. [N.T.]

Referências Bibliográficas

- APEL, Karl-Otto. *Toward a Transformation of Philosophy*. Londres: Routledge e Kegan Paul, 1980.
- BARUCH, Elaine; MEISEL, Perry. “Two interviews with Julia Kristeva”. *Partisan Review*, I, 1984.
- BATESON, Gregory. *Steps to an Ecology of Mind*. Londres: Intertext Books, 1972.
- BELLAH, Robert Neelly. *Beyond belief: essays on religion in a post-traditional world*. Nova York: Harper and Row, 1976.
- BLOCH, Marc. *Os reis taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder Régio. França e Inglaterra*. São Paulo: Companhia das Letras, [1924] 1993.
- CAZENEUVE, Jean. “Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939)”. *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 2, Parte I, 1934.
- CRAPANZANO, Vincent. *Tuhami, Portrait of a Moroccan*. Chicago e Londres: University of Chicago Press, 1980.
- DOUGLAS, Mary. *Evans-Pritchard*. Sussex: The Harvester Press, 1980.
- ECK, Diana L. “India’s Tirthas: ‘Crossings’ in Sacred Geography”. *History of Religions*. vol.20, nº4, maio/1981, p. 336.
- EVANS-PRITCHARD, E. E.. “The intellectualist (English) Interpretation of Magic”. *Bulletin*. vol. I, parte 2. Cairo: Faculty of Arts, Farouk University, 1933, pp. 282-311.
- _____. “Lévy-Bruhl’s Theory of Primitive Mentality”. *Bulletin*. vol. II, parte 2. Cairo: Faculty of Arts, Farouk University, 1934, pp. 1-36.

- _____. "Science and Sentiment: An exposition and Criticism of the Writings of Pareto". *Bulletin*. vol. III, parte 2. Cairo: Faculty of Arts, Farouk University, 1936, pp. 163-92.
- _____. *Theories of Primitive Religion*. Oxford: Clarendon Press, 1965.
- _____. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- FEBVRE, Lucien. *O problema da incredulidade no século XVI: a religião de Rabelais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- FREUD, Sigmund. *A Interpretação dos Sonhos*. vol. IV e V, Rio de Janeiro: Imago, 1987.
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- GILLIGAN, Carol. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982.
- _____. *Teoria psicológica e desenvolvimento da mulher*. Lisboa: Fundação Gulbenkian, 1997.
- Goodman, Nelson. *Ways of Worldmaking*. Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1985.
- _____. [1976] *Languages of Art. An Approach to a Theory of Symbols*. Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1985.
- GURVICH, Georges. "The Sociological Legacy of Lucien Lévy-Bruhl". *Journal of Social Philosophy*. Nova York, 1939, vol. 5, nº. I, pp. 61-70.
- HORTON, Robin. "African Traditional Thought and Western Science. Part I. From Tradition to Science". *Africa: Journal of the International African Institute*, vol. 37, nº. 1. Cambridge University Press, janeiro/1967, pp. 50-71.
- _____. "Ritual Man in Africa". *Africa: Journal of the International African Institute*, vol. 34, nº 2. Cambridge University Press, abril/1964, pp. 85-104.
- _____. "Lévy-Bruhl, Durkheim and the Scientific Revolution". In: Horton, Robin e Finnegan, Ruth (orgs.) *Modes of Thought*. Londres: Faber and Faber, 1973.
- JAKOBSON, Roman. "Closing statement: Linguistic and Poetics" In: Thomas A. Sebeok (ed.) *Style in Language*. Cambridge, MA: The M.I.T. Press, 1960.
- JAMES, William. *The Principles of Psychology*. Nova York: Dover Publications, 1950.
- KAKAR, Sudhir. *The Inner World. A Psycho-analytic Study of Childhood and Society in India*. Delhi: Oxford University Press, 1978.
- KUHN, Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 1991.
- LANGER, Suzanne. *Filosofia em nova chave*. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- _____. *Sentimento e Forma*. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- LEENHARDT, Maurice. *Do Kamo: Person and Myth in the Melanesian World*, editado por James Clifford. Berkeley: University of California Press, 1982.
- LÉVY-BRUHL, Lucien. (1903) *La morale et la science des mœurs*. Paris: Les Presses universitaires de France, 1971.
- _____. (1910) *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Paris: Les Presses universitaires de France, 1951.
- _____. (1922) *La mentalité primitive*. Paris: PUF, 1947.
- _____. *Primitive Mentality*. Londres: George Allen and Unwin Ltd./ Nova York: The MacMillan Company, 1923.
- _____. (1926) *How Natives Think*. Nova York: Washington Square Press, 1966.
- _____. *L'Âme primitive*. Paris: Félix Alcan, 1927.
- _____. *Les Carnets de Lucien Lévy-Bruhl*. Paris: PUF, 1949.
- _____. (1949) *Notebooks on Primitive Mentality*, 1975.
- _____. *A mentalidade primitiva*, tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2008.
- _____. *The Soul of the Primitive*. Macmillan, 1928.
- LLOYD, G. E. R.. *Polarity and Analogy. Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*. Cambridge University Press, 1966.
- LOWIE, Robert H. *The History of Ethnological Theory*. Nova York: Rinehart, 1937.
- NEEDHAM, Rodney. *Belief, Language and Experience*. University of Chicago Press, 1972.
- SCHUTZ, Alfred. *Collected Papers I. The Problem of Social Reality*, editado por Maurice Natanson. The Hague: Martinus Nijhoff, 1962.
- _____. *Fenomenologia e relações sociais*. Organização e introdução de Helmut R. Wagner. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.
- SNELL, Bruno. *The Discovery of the Mind*. Nova York: Harper Torchbook, 1960.

- TAMBIAH, S. "Form and Meaning of Magical Acts". In: Horton, Robin e Finnegan, Ruth (orgs.) *Modes of Thought*. Londres: Faber and Faber, 1973.
- _____. [1990] *Magic, Science, Religion and the Scope of Rationality*. Cambridge University Press, 2006. Cap. III, "Sir Edward Tylor versus Bronislaw Malinowski: is magic false science or meaningful performance?", pp. 54-64; Cap. IV, "Rationality, relativism, the translation and commensurability of cultures", especialmente pp. 115-116.
- THURNWALD, Richard. "Review of La mentalité primitive", second edition. *Diegeistige Welt der Primitiven, and L'âme primitive*, by Lucien Levy-Bruhl. Deutsche Literaturzeitunge für Kritik der internationalen wissenschaft 5(10): 1928, 486-494.
- TREVOR-ROPER, Hugh Redwald. *The European witch-craze of the 16th and 17th Centuries*. Harmondsworth: Penguin, 1969.
- _____. *Religião, reforma e transformação social*. Porto: Editorial Presença/Martins Fontes, 1981. A obsessão das bruxas na Europa dos séculos XVI e XVII.
- WHEELER, John Archibald. "Bohr, Einstein and the Strange Lesson of the Quantum" In: Richard Q. Elvee (ed.). *Mind in Nature*. São Francisco: Harper and Row, 1982, pp. 1-30.
- WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas*. Petrópolis: Vozes, 2005.

traduzido de

TAMBIAH, Stanley. [1990] *Magic, Science, Religion and the Scope of Rationality*. Cambridge University Press, 2006. Cap. 05. Multiple Orderings of Reality: The Debate Initiated by Lévy-Bruhl.

tradutor **Daniel Belik**

Mestre em Antropologia Social pela University of Aberdeen

Stella Zagatto Paterniani

Mestra em Antropologia Social pela Unicamp

revisora **Iracema Dulley**

Doutora pela Universidade de São Paulo

Recebida em 04/07/2013

Aceito para publicação em 20/10/13

especial

Breve panorama da antropologia do direito no Brasil

ANA LÚCIA PASTORE SCHRITZMEYER

Universidade de São Paulo, São Paulo, São Paulo, Brasil

DOI: 10.11606/issn.2316-9133.v22i22p223-224

Este número da *Cadernos de Campo* reúne nove dos mais de cinquenta textos apresentados nas manhãs dos dias 29 e 30 de agosto de 2013, durante as sessões dos grupos de trabalho (GTs) do III Encontro Nacional de Antropologia do Direito (ENADIR), cuja programação está disponível em: <<http://enadir2013.blogspot.com.br>>.

Terminado o evento, cada dupla de coordenadores de GTs indicou os trabalhos que mais chamaram sua atenção (vinte no total) e a Comissão Editorial da *Cadernos* finalizou a seleção chegando aos nove artigos que tão bem ilustram a diversidade dos temas abordados e a variedade das filiações institucionais e das titulações dos participantes. Isto significa que temos a oportunidade de avaliar uma espécie de resumo privilegiado do que se passou não apenas naquele encontro, mas um breve panorama das pesquisas atualmente em curso no campo da antropologia do direito no Brasil.

O III ENADIR, assim como já ocorrera em suas duas edições anteriores (em 2009 e 2011), além de mesas e conferências nas quais se apresentaram pesquisadores sêniores de universidades brasileiras e do exterior, também proporcionou, nos espaços dos GTs, encontros entre pesquisadores em formação e recém-formados, principalmente em programas de pós-graduação das ciências sociais e do direito.

Vale enfatizar que pesquisadores de todas as regiões e de diversas instituições estavam presen-

tes, especialmente oriundos de universidades do Sudeste (54%), do Centro-Oeste (15%) e do Sul (13%), o que se espelha na amostra de trabalhos aqui reunida que conta com pesquisadores da USP (Universidade de São Paulo), UFSCar (Universidade Federal de São Carlos), UGF (Universidade Gama Filho), UFRJ (Universidade Federal do Rio de Janeiro), UFRRJ (Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro), UnB (Universidade de Brasília) e UFSC (Universidade Federal de Santa Catarina). O mesmo se aplica às titulações dos participantes dos GTs e às dos autores dos nove trabalhos selecionados: predominam mestrandos e doutorandos, mas também temos contribuições de mestres, doutores e graduandos.

Dos oito GTs do III ENADIR, cinco estão representados neste número da *Cadernos*.

Advindos do GT que mais recebeu resumos à época da seleção dos trabalhos (GT 1 - Antropologia e sistemas de justiça criminal), temos os artigos dos doutorandos Rodrigo Amaro de Carvalho (Museu Nacional/UFRJ) e Ana Letícia de Fiori (PPGAS/USP). Em Belo Horizonte, Rodrigo etnografou a complexa dinâmica envolvida entre práticas policiais voltadas para a repressão de pixações e estratégias utilizadas por pixadores para resistirem e burlarem tais práticas. Ana Letícia, a partir de um assassinato ocorrido em 2001, em Ouro Preto, e da etnografia do julgamento dos acusados, discute como múltiplas narrativas referentes ao caso transcenderam a lógica racional do campo jurídi-

co e configuraram disputas acerca de noções como juventude, ficção e realidade.

Representando o GT 3 (Antropologia, gênero, direitos sexuais e reprodutivos), o segundo que mais recebeu propostas de resumos, temos três trabalhos. O texto de Emília Juliana Ferreira, mestre em antropologia pela UFSC, voltado para o sempre polêmico, porém ainda pouco pesquisado tema da criminalização do aborto no Brasil, aborda-o a partir de “vozes femininas” de acusadas e processadas por essa prática. Estabelecendo uma ponte com esse debate, a doutoranda do PPGAS da UFSCar, Bruna Pottechi, analisa argumentos presentes no Estatuto do Nascituro e como “documentos legislativos constroem pessoas”. E a não menos contemporânea e polêmica relação entre homossexualidade e parentalidade é desenvolvida por Rafael Morello Fernandes, mestrando em Ciências Sociais pela UFRRJ, em sua pesquisa sobre discursos jurídicos relativos à adoção homoparental.

O GT 7 (Antropologia, alteridade, autoridade e constituição de sujeitos), o terceiro mais procurado pelos proponentes de resumos, se faz aqui representado pelas reflexões da doutora em Direito pela UGF, Bárbara Gomes Lupetti Baptista. A partir de uma pesquisa realizada com juízes do Tribunal de Justiça do Rio de Janeiro (TJRJ) sobre o princípio da imparcialidade, ela conclui que a moralidade e o senso de justiça dos magistrados interferem no curso e nos resultados dos processos, pois os juízes vivenciam, comumente, dilemas entre “parecerem imparciais” e “serem humanos”.

A Lei Maria da Penha, central em debates em que se cruzam antropologia e violência de gênero (GT 8), suscitou dois trabalhos que especialmente ilustram muito bem tal cruzamento. Um é o da graduada em Ciências Sociais da UnB,

Ranna Mirthes Sousa Correa, e o outro é o da mestranda do PPGAS/USP, Beatriz Accioly Lins. Enquanto Ranna se debruça sobre o tratamento, ora judicial, ora terapêutico, dado a casos de violência contra a mulher no Fórum do Núcleo Bandeirante do Distrito Federal, onde há uma equipe multidisciplinar que atribui diferentes sentidos aos casos, Beatriz trabalha com depoimentos e percepções de profissionais das Delegacias de Defesa da Mulher da cidade de São Paulo.

O polêmico tema que agregou os trabalhos apresentados no GT 10 (Antropologia e questões infanto-juvenis) está contemplado nas reflexões desenvolvidas pela mestranda em sociologia da USP, Juliana Vinuto. Ela discute e compara como famílias de adolescentes em conflito com a lei estão representadas na Doutrina de Proteção Integral, no Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA) e em narrativas de implementadores de medidas socioeducativas.

Enfim, cumprindo cada vez mais e melhor o papel de divulgar trabalhos que versam sobre temas, resultados de pesquisas e modelos teórico-metodológicos de interesse para o debate antropológico e extrapolando o objetivo original de divulgar a produção do corpo discente do PPGAS/USP, a *Cadernos de Campo*, neste seu vigésimo segundo número, se reafirma como um importante periódico de abrangência nacional, ao fornecer uma significativa mostra do que pesquisadores e pesquisadoras, dedicados às múltiplas interfaces entre antropologia e direito vêm produzindo no país.

Com a mesma satisfação com que em 28 de agosto de 2013, na abertura do III ENADIR, convidei os presentes a aproveitarem ao máximo as atividades que se sucederiam, convido leitores e leitoras a tirarem o melhor proveito das pesquisas apresentadas nos artigos que se seguem.

autora

Ana Lúcia Pastore Schritzmeyer

Professora Doutora do Departamento de Antropologia / USP

Coordenadora do Núcleo de Antropologia do Direito – NADIR/USP

Pixadores pela cidade: (i)legalidades e ambiguidades nas extensas relações da pixação de Belo Horizonte

RODRIGO AMARO DE CARVALHO¹

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil

DOI: 10.11606/issn.2316-9133.v22i22p225-237

resumo O presente artigo objetiva apresentar parte dos resultados finais da minha dissertação de mestrado, que consistiu em estabelecer uma etnografia com os pixadores da cidade de Belo Horizonte (CARVALHO, 2013). A partir da observação participante, em meio à prática e aos espaços de encontro dos pixadores e, da análise de diversificadas fontes de pesquisa é que conseguimos investigar as estratégias (i)legais utilizadas pelos Policiais Militares e pelo Poder Público para inibir e punir as ações dos pixadores. Assim, conseguimos etnografar algumas formas de violência policial, bem como as estratégias utilizadas pelos pixadores para resistir e burlar estes mecanismos coercitivos. Inúmeros foram os comentários e as representações negativas por mim mapeadas, desferidas pelos pixadores contra as diversas esferas de atuação do poder público. Em suma, apresentaremos como a repressão age de modo retroativo, isto é, reprimindo, mas também contribuindo para a prática da pixação.

palavras-chave Pixadores; Policiais; (I)legalidades; Relações; Belo Horizonte

Pixadores in the city: (i)legalities and ambiguities in the extensive relationships of pixação in Belo Horizonte

abstract This article presents part of my Master's thesis final results, which consisted in establishing an ethnography with taggers in the city of Belo

Horizonte (CARVALHO, 2013). From participant observation on the practice and meeting spaces of taggers and the analysis of diverse sources of research, we can investigate the (il)legal strategies used by the Military Police and the Government to inhibit and punish the actions of taggers. Thus, we ethnography some forms of police violence, as well as the strategies used by these taggers to resist and to circumvent these coercive mechanisms. Were numerous comments and negative representations, mapped by me, directed by these taggers against the various spheres of governmental activity. In short, we present that the repression acts retroactively, which means, repressing but also contributing to the practice of tagging.

keywords Taggers; Police; (Il)legalities; Relations; Belo Horizonte.

Apresentação preliminar da pixação de Belo Horizonte

À primeira impressão, a pixação² pode parecer, para um transeunte desavisado, um fenômeno simples e homogêneo, mas, ao analisá-la com certa acuidade, percebemos que ela configura um todo complexo e diversificado de práticas simbólicas e significações, possuindo também peculiaridades em suas formas de socialidade. Em busca de adrenalina, reconhecimento e, às vezes, como forma de protesto, seus praticantes se arriscam em meio à paisagem da metrópole. Estas motivações, de um modo geral, são as mais frequentemente citadas

nas entrevistas concedidas pelos pixadores, seja naquelas efetivadas ao longo desta etnografia, seja em documentários, revistas especializadas e, também, nas redes sociais.

Diferentes são as formas de intervenções e apropriações que os pixadores estabelecem com a paisagem urbana. Contudo, valoriza-se a busca pelo maior número de inscrições, independentemente da natureza do suporte de que o autor está se apropriando em meio à cidade. No entanto, vale lembrar que quanto maior a dificuldade demandada pelos fatores limitantes da ação do pixador, tais como, sistemas de segurança privados, cercas elétricas, altura do prédio escalado, proximidade e patrulhamento da polícia, dentre outros, maior será o seu reconhecimento em meio aos pixadores da sua *galera*, bem como dentre as outras *galeras* de pixação – maior será o seu *ibope*.

Por se tratar de um tipo de escrita de difícil leitura, podemos inferir, de um modo geral, que a pixação de Belo Horizonte caracteriza-se como um estilo de comunicação fechada, uma vez que os pixadores, embora acabem também chamando a atenção da sociedade, pretendem se comunicar, na maioria das vezes, apenas com outros pixadores. Neste sentido, em função da dificuldade em ler as inscrições grafadas nos distintos suportes, podemos concluir que a fama e o reconhecimento, ou *ibope*, utilizando os termos do vocabulário da pixação, tão presentes nas falas das entrevistas destes agentes, se restringem ao reconhecimento de seus pares.³ Assim, a pixação, de certo modo, caracteriza uma forma de escrita e comunicação restrita a quem compartilha dos seus códigos e símbolos culturais, somente sendo compreendida pelos atores que fazem parte deste circuito (MAGNANI, 2007).



GOMA, SODA, GINK, COISA. BN e MF. (Créditos da Imagem: Rodrigo Amaro)

As marcas grafadas pelos jovens em meio à metrópole, em sua grande maioria, contêm o vulgo que identifica o autor – neste caso, designado pela categoria nativa *preza* –, somado com o nome do grupo ou coletivo, conhecido pela expressão *galera*, e em algumas vezes fazem alusão também à região onde está localizado o bairro onde o agente reside. Em alguns casos também os agentes ainda escrevem frases que podem variar, grosso modo, entre um breve relato da intervenção ou, simplesmente, frases que contenham alguns lemas famosos entre os pixadores, envolvendo temas como relacionaisidades, polícia, *ibope*, trechos de letras de *Rap*, protestos, dentre outros.⁴

Na imagem destacada acima, na parte mais baixa, temos as inscrições com os nomes abreviados das duas *galeras* que estavam presentes no *rolê*, quais sejam, a BN (Banca Nervosa) e a MF (Malucos do Floresta). Já na parte intermediária que compõem o suporte em questão, observamos as *prezas* dos pixadores SODA GINK e COISA. Por fim, a parte superior foi preenchida pela inscrição do pixador GOMA - BN. Além das *prezas* e das siglas das *galeras*, ainda podemos observar no interior da letra O que compõe a preza GOMA uma letra P que, ao serem conjugadas, resulta no símbolo da *grife* Os Piores. Além disso, é importante salientar ainda que a sigla OP remete a uma aliança e a uma extensão da *grife* Os Piores de São Paulo na capital mineira - diferentemente da *grife* Os Piores de Belô, que traduz uma união entre *galeras*/pixadores de Belo Horizonte.

A partir das categorias nativas *atropelar*, *atravessar* e *quebrar* – bem como por meio das histórias apresentadas por meio da interpretação e descrição de inúmeras imagens – podemos perceber como são importantes as relações estabelecidas entre os pixadores. Por conta disso, sigo aqui as contribuições de Alfred Gell que, na obra *Art and Agency*, denuncia o falso problema existente no hábito de se tentar eluci-

dar sistemas estéticos não ocidentais, refletindo sobre questões relativas ao uso e aplicações de conceitos próprios ao ocidente a contextos distintos. Assim, para Gell uma verdadeira Antropologia da Arte se define como o estudo teórico

das relações sociais na vizinhança dos objetos que atuam como mediadores da agência social e propus que, para que a antropologia da arte seja especificamente antropológica, ela tem que partir da ideia de que, sob os aspectos teóricos relevantes, os objetos de arte equivalem a pessoas, ou, mais precisamente, a agentes sociais (GELL, [1998] 2009, p. 253).

Neste sentido, ao invés de me atentar para a questão que polemiza o fato da pixação ser ou não arte, nos parece aqui ser mais interessante investigar a dimensão relacional que tal fenômeno comporta. Portanto, a partir de um projeto antropológico, com inspirações claramente maussianas, Gell propõe que a teoria antropológica da arte é a teoria da arte que “considera os objetos de arte como pessoas” (GELL, [1998] 2009, p. 255).

Dito isto, podemos concluir que o circuito da pixação deve ser visto tal como um mosaico, dotado de características e significações próprias e heterogêneas, possuindo uma dinâmica própria que se relaciona de forma estreita com os fatores relacionados com as próprias regras do espaço urbano. Assim, os pixadores estabelecem novas formas de apropriação e significação da *urbe* a partir dos seus próprios códigos simbólicos e de suas próprias formas de socialidades.

Quando a pixação está para além dos muros: as ambíguas e extensas relações dos pixadores mineiros

No ano de 2010, em específico, no mês de novembro, um acontecimento colocou o fenô-

meno da pixação em foco em Belo Horizonte, qual seja, o flagrante de cinco jovens em um prédio da região central, seguido da prisão e enquadramento dos mesmos por crime de formação de quadrilha.⁵ Tal acontecimento teve grande repercussão na mídia, especialmente, na mídia eletrônica. Ao investigar as opiniões referentes à prisão dos pixadores percebemos uma gama diversificada de juízos, se estes deveriam ou não ser enquadrados como formação de quadrilha, ou se estes deveriam ser punidos apenas pela prática da pixação. De todo modo, quando o assunto é pixação, predominantemente, nos deparamos com apreciações que relegam os pixadores às categorias de vândalos e criminosos.

Dito isto, vale lembrar que, conforme Howard Becker, “todos os grupos sociais fazem regras e tentam, em certos momentos e em algumas circunstâncias, impô-las”. As regras sociais “definem situações e tipos de comportamento a elas apropriados, especificando algumas ações como ‘certas’ e proibindo outras como ‘erradas’” (BECKER, 2008, p. 15).⁶

A pixação, juntamente com as outras modalidades de inscrições urbanas, na maioria das vezes põe frente a frente diferentes grupos sociais, na medida em que coloca em discussão a questão paradigmática da propriedade privada, bem como a liberdade de expressão. Clifford Geertz (1994) destaca que, de acordo com a perspectiva funcionalista, as “obras de arte são mecanismos elaborados para definir as relações sociais, manter as regras sociais e fortalecer os valores sociais” (p. 150). Nesse sentido, ao invés de corroborar para com as regras e valores sociais, estas práticas “apenas materializam uma forma de viver, e trazem um modelo específico de pensar para o mundo dos objetos, tornando-o visível” (*Ibidem*). Percebemos que esta forma de intervenção põe em discussão, dentre outras problemáticas, sobretudo, o estatuto da propriedade privada, uma vez que o

pixador se apropria da propriedade alheia para efetuar suas ações.

Com o intuito de combater a pixação, a Prefeitura de Belo Horizonte, na atual gestão do Prefeito Marcio Lacerda, declarou guerra às ações dos pixadores. Juntamente com a PBH, o Poder Judiciário, a partir do cumprimento de inúmeros mandatos de busca e apreensão, também vem atuando de forma bastante incisiva contra os pixadores mais atuantes de Belo Horizonte.⁷ Além disso, a PBH também combate a pixação estabelecendo uma guerra de tinta contra os pixadores, através do fomento de programas como o Movimento Respeito por BH, que tem por objetivo cobrir todas as pixações encontradas pelos agentes da prefeitura e por voluntários nas ruas da capital mineira.⁸ Resumidamente, os objetivos do programa supracitado são definidos da seguinte maneira:

O Movimento Respeito por BH visa garantir o ordenamento e a correta utilização do espaço urbano pelo cumprimento e efetiva aplicação da legislação vigente. Visando intervir de forma efetiva, pautada pela legislação vigente e preservando os códigos de convivência urbana, foram traçadas três estratégias integradas para combater a pichação e que podem ser executadas de forma independente: REPRESSÃO QUALIFICADA, SENSIBILIZAÇÃO e DESPICHE.⁹

A prefeitura da metrópole mineira investe muitos recursos financeiros e materiais para monitorar a cidade por meio de programas e sistemas de segurança. Do mesmo modo que o Poder Judiciário, a Polícia Militar, por meio do programa de monitoramento conhecido como “Olho Vivo” intenta inibir a ação dos pixadores nas principais vias da cidade. Além disso, mapeamos um esforço conjunto entre a iniciativa privada e a iniciativa pública, que através de três diretrizes de ação, planejadas pelo programa

Movimento Respeito por BH, visa, igualmente combater a pixação na capital mineira.

Neste ponto, nos interessa abordar a segunda diretriz de ação do programa citado, a saber, a esfera de atuação intitulada por seus idealizadores como “sensibilização”. Nesse sentido, a SMED – Secretária Municipal de Educação de Belo Horizonte – intenta redirecionar o foco e a “energia dos jovens da pichação para atividades de caráter cultural e de responsabilidade socioambiental.” Para tanto, muitas das vezes, o grafite é acionado como um vetor de combate à pixação. Tal estratégia fica patente em uma matéria divulgada no site da emissora Alterosa, que começa com a seguinte análise: “Uma matemática vergonhosa. Trezentas novas pichações aparecem todos os meses em Belo Horizonte, segundo a Polícia Militar”. Mas o que mais nos interessa na referida matéria é a alternativa encontrada pelos moradores do Bairro Horto. Eles deram lugar nos muros à arte. A frente da serralheria de Geraldo Galinari ficou mais bonita com o grafite. “Aqui é pintar uma parede nova e eles picham mesmo, com o grafite eles respeitam.”¹⁰

Investigando outras pesquisas que tratam desta questão, percebemos que esta estratégia é largamente utilizada. Em São Paulo, Alexandre Pereira aponta que

ocorre, então, um fenômeno interessante: a pixação, indiretamente, impulsiona a proliferação de um agente de sua própria coerção, ou seja, o grafite. No entanto, é preciso problematizar essa oposição entre pixação e grafite e entre pixadores e grafiteiros (PEREIRA, 2007, p. 226).

Retomando a gênese histórica da pixação e do grafite, vimos que as histórias de ambas as práticas remetem a uma gênese comum. Visando combater a pixação, podemos perceber que o poder público, juntamente com a esfera

privada, coloca e trata estas práticas de forma dicotômica. Contudo, a partir dos dados da pesquisa é possível afirmar que os limites entre estas práticas são muito fluidos.¹¹ Por outro lado, é importante destacar que, mesmo sendo fluidos os limites entre tais práticas, existem conflitos entre os agentes destas manifestações, principalmente, por conta dos *atropelos*. Corriqueiramente ocorrem *atropelos* de grafites que acabam por sobrepor pixações, ou, até mesmo, outros grafites. Com o

o grafite tornando-se uma das estratégias oficiais de combate à pixação, muitos grafiteiros começaram a “atropelar” pixações, o que provocou a indignação de muitos pixadores (PEREIRA, 2007, p. 229).

A este respeito o pixador PAVOR aponta que “grafite é bacana, são uns caras bem talentosos. Mas muitos deles são unidos com o sistema. E quem é unido com o sistema, nós tamo contra”. Conscientes das estratégias de cooptação por parte do Poder Público, que tem por objetivo arrebanhar grafiteiros em prol de uma guerra de tinta tácita que ocorre pela cidade, onde o grafiteiro é eleito como um vetor de combate à pixação, é que, então, os pixadores começaram a devolver os *atropelos* sofridos nesta tentativa de higienização da capital mineira. Além do programa de combate à pixação citado anteriormente, em especial, temos em Belo Horizonte também o Projeto Guernica.¹²

Um ponto interessante que observei em alguns muros da cidade, que diz respeito às relações estabelecidas pelos pixadores com a cidade como um todo e as tentativas de combate à pixação, se refere à prática dos moradores colocarem placas com dizeres que buscam negociar e apresentar razões para os pixadores não pixarem seus muros. Neste sentido, buscando alternativas para a ineficaz repressão e

combate estabelecido pelos órgãos públicos, moradores e construtoras se comunicam através dos próprios muros.

Atenção Sr. Pixador, a cada mês que esse muro permanecer limpo, a MRV e a Magis doarão uma cesta básica para uma creche ou uma instituição de caridade da sua cidade.

No entanto, a despeito da estratégia salientada anteriormente, os pixadores pixam os muros destes locais e, ainda, zombam dos mesmos. Assim, o pixador DATE marcou sua alcunha e deixou a seguinte frase em letras legíveis: “esse mês a cesta é por minha conta”.

Segundo a perspectiva dos próprios pixadores, a pixação é uma atividade ilícita, podendo ser caracterizada, portanto, como uma forma de delito criminal. Conforme a fala do pixador COISA, que argumenta que “a partir do momento que você está pixando um patrimônio que não é seu, subindo em casas e prédios, está fazendo uma coisa errada”. No mesmo sentido, transcendendo os limites da capital mineira, o pixador paulistano CRIPTA reconhece a ilegalidade e o caráter de vandalismo presentes nas práticas exercidas pelos pixadores ao afirmar que a “pixação é ilegal mesmo, e a essência tá nisso cara. Se fosse autorizada, ninguém tava fazendo. A essência tá aí, na anarquia, tá ligado? Um bagulho proibido.”¹³ Dessa maneira, notamos que os próprios agentes da pixação admitem que a pixação é uma intervenção subversiva, e que suas atividades, se julgadas perante as regras normativas da sociedade, são práticas ilegais, na medida em que os próprios reconhecem que se apropriam da propriedade alheia.

Entretanto, embora reconheçam o caráter desviante de suas ações mediante as regras da sociedade, sabemos que, de acordo com Howard Becker (2008), a “sociedade em geral tem muitos grupos, cada qual com seu próprio con-

junto de regras, e as pessoas pertencem a muitos grupos ao mesmo tempo” (p. 21). Podemos inferir que o pixador, como qualquer indivíduo, por participar de diversos grupos, acaba por “infringir as regras de um grupo pelo próprio fato de se ater às regras de outro” (*Ibidem*), neste caso, as próprias regras da pixação. Neste intenso e complexo jogo de classificações, os policiais e os guardas municipais figuram de forma extremamente negativa na representação dos pixadores, sendo considerados como os seus principais adversários. Além desses personagens, os pixadores utilizam-se da expressão *herói* que se refere a moradores, transeuntes e vigias particulares que assumem o papel do Estado, e de alguma forma tentam inibir suas ações. Assim, as categorias nativas *porcos*, *vermes* e *gambés*, se referem pejorativamente aos policiais militares, civis e guardas municipais.

No outro pólo da discussão, o Jornal Estado de Minas, em sua versão *online*, traz a seguinte matéria: “Mais de 100 pichadores já foram presos desde janeiro em BH”:

Moradores de Belo Horizonte que tiveram fachadas e muros de seus imóveis emporcalhados por pichadores podem comemorar uma estatística levantada pela Guarda Municipal e repassada ao Estado de Minas com exclusividade: de janeiro a novembro, a corporação prendeu 114 deles em flagrante. Alguns são tão audaciosos que foram detidos quando sujavam a sede da prefeitura, na Avenida Afonso Pena, no Centro, e o prédio da própria Guarda Municipal, na Avenida dos Andradas, mas os alvos prediletos dos vândalos são os monumentos erguidos em pontos estratégicos, como o obelisco da Praça Sete.

Em resumo, percebemos que ao classificar a ação dos pixadores como sendo um ato praticado por vândalos, os jornalistas somente levam em conta o conteúdo das regras normativas de nossa

sociedade em seus julgamentos acerca das ações estabelecidas pelos pixadores, se privando de problematizar a perspectiva dos pixadores. Sendo assim, na medida em que o objetivo é “vender jornal”, os jornalistas, na busca de satisfazer o anseio da grande maioria dos seus leitores, apelam para o desejo de ver os pixadores reprimidos.

Já o portal de notícias G1 traz a matéria intitulada: “Governo proíbe venda de tinta *spray* para menores de 18 anos”. Assim, o tópico em destaque assinala que a partir da quinta-feira (26/05/2011), no Diário Oficial da União a Lei 12.408, está proibida a comercialização de tintas em embalagens aerosol a menores de 18 anos. Pela lei, sancionada pela presidente Dilma Rousseff,

a venda de *spray* em tinta só poderá ser feita a maiores de idade, mediante apresentação de documento de identidade. O texto obriga o comerciante a colocar na nota fiscal de venda a identificação do comprador. As embalagens terão que conter, de forma legível e destacada, a seguinte expressão: “Pichação é crime” (Art. 65 da Lei nº 9.605/98). “Proibida a venda para menores de 18 anos”.

No comentário de outra matéria, um determinado leitor exprime sua insatisfação para com as atividades estabelecidas pelos pixadores e também para com as ações punitivas, afirmando que a

polícia não prende por incompetência e com isso gera a impunidade. Emporcalham a cidade e não acontece nada. Os pichadores são uns frustrados, fracassados e sem perspectiva de futuro.

Nota-se na fala do leitor que a pichação, e, também, de um modo geral, é vista a partir da negativa, ou seja, sempre como uma falta, como resultado de uma assimetria de acesso à determinadas oportunidades. No texto intitu-

lado “Somos todos grupelhos”, Félix Guattari (1981) aponta que a problemática em torno das gangues possibilita examinar melhor o problema de onde partir para definir uma possível “subcultura”, permitindo colocar em dúvida esse lugar social em relação ao qual fosse sempre necessário medir quaisquer outras manifestações ou estilos. Ademais, Janice Caiafa, inspirada pelos escritos do mesmo, aponta, também, que

quanto às gangues, marginalidade é uma má palavra, pois implica sempre a ideia de uma dependência secreta da sociedade pretensamente normal. A marginalidade chama o recentramento, a recuperação. Vê-las não como uma periferia em relação a um centro, momentos dialéticos no discurso imperial, peripécias no percurso que seguem o Império e sua ideia (CAIAFA, 1987, p. 62).

Percebemos o conteúdo estigmatizante lançado sobre os pixadores pelos leitores e agentes da esfera pública – e também pela Sociologia e pela Antropologia que os vê como marginais, conforme Caiafa (1987).

Erving Goffman define estigmatização como uma forma de classificação social pela qual um “grupo identifica outro de acordo com certos predicados seletivamente reconhecidos pelo indivíduo classificante como pejorativos ou desabonadores” (GOFFMAN, 1988, p. 66-67). Constantemente, encontramos na fala dos cidadãos as categorias “vândalos”, “criminosos”, dentre outras – termos que identificam a pichação com a destruição e com a sujeira, como em um determinado trecho anteriormente destacado. Em síntese, o pixador RALADO DC (Distúrbio do Crime) assinala que:

Belo Horizonte tá sendo motivo de piada no mundo. Cria disque denúncia pra pixadores, re-

gistra fotos pra investigação [para] depois condenar e nos dar prisão. Tudo pra deixar a cidade bonita pro estrangeiro. Agora pergunta pro estrangeiro o que vê de feio no Brasil, pra ver a resposta dele. Nunca vai abrir a boca pra falar das pixações da cidade, e se falar pode ter certeza que antes disso ele abriu a boca pra falar de corrupção, descaso com a saúde, miséria e mil e um problemas da cidade. Aí depois ele vai falar sobre a pixação!!! O pixo nunca vai acabar!

De tal modo, a partir da fala do pixador, notamos que este reconhece o estigma projetado pela sociedade sobre os pixadores. No entanto, ao nos reportarmos à sua fala, percebemos também que ele considera outros agentes como desviantes (BECKER, 2008, p. 15). Além disso, a partir da fala de RALADO DC, podemos inferir que os pixadores reconhecem o caráter desviante envolvido na prática da pixação, contudo definem e fundamentam suas condutas, mormente, com base nos atos transgressivos de outros grupos, neste caso, os políticos.

Ao problematizarmos as entrevistas destacadas anteriormente e ao analisarmos a preocupação legal em conjunto com a criação de mecanismos de combate à prática da pixação, percebe-se que a todo o momento entra em voga o debate acerca do desvio e, nesse sentido, abre-se um leque ainda mais amplo relativo ao entendimento deste fenômeno (SOUZA, 2008, p. 79). Segundo Becker, desvio pode ser definido como a “infração de alguma regra geralmente aceita”, ou ainda, o termo utilizado para designar “pessoas que são consideradas desviantes por outras, situando-se por isso fora do círculo dos membros ‘normais do grupo’” (BECKER, 2008, p. 21-27).

Para cumprir o objetivo do presente artigo destacarei alguns dados de campo, retirados de uma filmagem feita em uma das minhas observações participantes da prática da pixa-

ção. Em uma determinada madrugada, em uma das ações do grupo que acompanhei, ocorreu um flagrante. Enquanto o pixador FAIN escalava uma das janelas e marcava a sua *preza* no segundo andar de um prédio, na Zona Norte de Belo Horizonte, foi notado por uma moradora, que prontamente começou a gritar: “pega ladrão, pega ladrão”. As declarações por parte da vizinha irritou muito os três integrantes da *galera* em questão. GINK: “Nóis volta ainda FAIN”. FAIN: “É, ‘nóis’ volta ainda Zé. Deixa esse restinho do Jet pra mim”. GINK: “Nossa Zé, os caras ‘gritou’ ladrão, você viu?” FAIN: “É, os caras gritou ladrão. O cara da janela do GINK apareceu”.

A partir desse pequeno dado de campo, fiquei intrigado na busca de tentar compreender como funciona a noção própria de ética dos pixadores, pois estes, apesar de reconhecerem ou de estarem conscientes de que a pixação constitui uma prática desviante aos olhos da sociedade, se sentiram muito ofendidos pela moradora que os identificou com ladrões. Por conta do flagrante, FAIN teve que saltar do segundo andar, e veio correndo em direção ao carro, juntamente com GINK. Nesse momento, eu estava sentado no banco de trás do carro, e rapidamente, abri as portas para que os rapazes pudessem entrar. Assim que os jovens adentraram, COISA arrancou e deu *fuga* sentido Zona Leste. Durante a fuga, os jovens ficaram bastante apreensivos, pois, além de termos passado em alta velocidade em frente à Delegacia de Polícia Civil do bairro da Lagoinha, FAIN estava muito nervoso com um carro que vinha atrás: “Espera aí. Nossa, ao carro ali. Vamos sair fora daquele carro. Sai fora daquele carro, sai fora daquele carro que está vindo ali. Vai para o outro lado. Engole os bicos e os flagrantés”.

A prática de se retirar e, posteriormente, engolir o *bico*, jogá-lo fora, ou ainda escondê-lo da vista dos Policiais é comum entre os

pixadores. Tal estratégia é exercida com o intuito de não serem pintados pelos Policiais Militares, pois ouvi muitos relatos por parte dos pixadores contando que ao serem flagrados pelos PM's foram pixados pelos mesmos. Sem o *bico* na lata, o Policial fica impedido de praticar essa ação agressiva contra o pixador, uma vez que o pixador deu fim no mecanismo que ao ser acoplado e acionado ao *spray* é responsável pela emissão do jato de tinta.

Ainda sobre esta prática, GINK relatou que, em certa feita, ao ser pego pelos Policiais Militares, em uma *cena* nas margens da Av. Cristiano Machado, o PM responsável pela equipe que deu o flagrante, antes de tudo já disse: “se o bico não aparecer vai todo mundo para a Delegacia”. Por conta disso, os rapazes mostraram para o policial militar aonde haviam jogados os *bicos* das latas e, assim, os PM's mandaram que os mesmos esticassem os braços que, consequentemente, foram pintados pelos mesmos. É importante destacar também que, apesar de ser um ato desviante praticado por vários policiais, ao longo da pesquisa, constatei que inúmeros pixadores preferem esse tipo de punição informal – e, em alguns depoimentos, até mesmo ser agredido – do que ir para a delegacia e ter que *assinar* o boletim de ocorrência. Prova disso é que GINK, sobre este episódio, relatou que, mesmo com o braço todo pintado em *spray* preto, se sentiu muito aliviado por não ter *rodado* e não precisar ir para a *Deleg*¹⁴.

Neste sentido, vale destacar que não há desvio em si, ou seja, o desviante não possui uma característica que o defina como tal, mas o que se percebe é a existência de um processo de acusação mútua, e o desviante passa a ser aquele que, por diferir das regras aceitas pela maioria da sociedade, acaba sendo qualificado dessa forma. Para Janice Caiafa, a perspectiva defendida por Howard Becker é relevante para estudos deste tipo, pois Becker

soube desinvestir esses lugares sociais (os jovens, as mulheres e demais rebeldes, os “desviantes”) de uma substância que os definiria desde o início. Eis seu esforço de contextualizar esses fenômenos, de enfatizar a situação, o processo pelo qual essas figuras se constituem – no que lhe interessa muito menos um afã classificatório do que o momento que propicia sua aparição (CAIAFA, 1987, p. 61).

Considerando as opiniões antes destacadas, entendemos que, a partir da perspectiva dos pixadores entrevistados, estes estão conscientes do estigma projetado sobre eles. Desse modo, podemos caracterizá-los como o que Howard Becker chama de desviante puro, pois seus comportamentos, de um modo geral, podem ser entendidos como “aquele que desobedece à regra e é percebido como tal” (BECKER, 2008, p. 31). Ademais, muitas das vezes, percebe-se, nas entrevistas dos indivíduos que fazem parte dos setores que acusam os pixadores como desviantes, que a pixação não tem nenhuma serventia e nenhum sentido, ou que ela é apenas uma violência gratuita contra a sociedade, não tendo nenhuma finalidade prática. Entretanto, dentro deste universo multifacetado, que é a pixação, encontramos em nossa pesquisa determinadas *galeras*/pixadores que não encerram a pixação somente dentro de uma intervenção urbana apolítica e identitária. Sendo assim, a atitude de alguns grupos de pixadores em protesto contra casos, como, por exemplo, de violência e descaso da justiça, divide a opinião pública e cria novos conceitos para a pixação.

Destarte, por um lado, ao mesmo tempo em que a mídia veicula opiniões que relegam os pixadores às categorias estigmatizantes, tais como, as de criminosos e vândalos, também contribui para o fenômeno da pixação, pois os pixadores colecionam todas as matérias que são veiculadas na mídia impressa, na medida em

que estar na imprensa ajuda a divulgar a sua alcunha individual e a sigla da sua *galera*, aumentando, consequentemente, o *ibope* da *galera* no meio da pixação. Concluímos também que a imagem de vândalos não os incomoda, e a imprensa em nada os pode prejudicar; pelo contrário, esta por mais que lhes atribua inúmeros qualificativos estigmatizantes, acaba por promover e retroalimentar o fenômeno da pixação. Ademais, vimos que as ambiguidades e (i)legalidades são inerentes e cambiantes dentre pixadores e policiais.

“Rabiscando” algumas considerações finais

Podemos inferir que o estudo da prática da pixação em Belo Horizonte nos permite extrair duas conclusões principais, mas que deixam entrever inúmeras outras constatações etnográficas mais pormenorizadas. Assim, dois temas perpassam todos os tópicos apresentados anteriormente, a saber: podemos perceber um “relacionismo radical” e um modo de conduta que se contrapõe à ordem vigente, que se efetiva por meio de distintas práticas, para além do simples ato de pixar. A meu ver, foi interessante constatar como a prática da pixação questiona valores como, por exemplo, o estatuto da propriedade privada, levando ao limite a problemática que tangencia o direito à liberdade de expressão. No entanto, ao mesmo tempo, tal fenômeno reproduz alguns valores caros à sociedade urbana contemporânea, tais como a disputa e a individualidade.

Como salientamos anteriormente, a ambiguidade parece ser uma característica marcante e inerente ao fenômeno sobre o qual nos debruçamos. Tal ambiguidade se mostra patente quando analisamos as falas dos pixadores que, ao mesmo tempo que criticam os órgãos res-

ponsáveis pela inibição de tal fenômeno, advogam e defendem a importância do caráter ilegal da pixação. Inúmeros foram os comentários e as representações negativas por mim mapeadas, desferidas pelos pixadores contra o “Olho Vivo”, a Polícia Militar, a Guarda Municipal e a PBH. Todavia, como os mesmos ressaltam constantemente que boa parte da adrenalina proporcionada durante o *rolê* se dá pela ilegalidade, pelo perigo de ser flagrado por um *gambê*, podemos concluir que a repressão age de modo retroativo, logo, reprimindo, mas também contribuindo para a prática da pixação. Sendo assim, por mais que os pixadores critiquem os desvios de conduta por parte dos policiais, estes, em determinadas situações, se sentem beneficiados quando os policiais não atuam dentro da lei.

Por meio desta abordagem mais ampla é que percebemos, portanto, como este fenômeno deve ser apreendido através das suas mais distintas formas de relação. Isto é, advogamos que para abordar um objeto de pesquisa como este, que pode ser visto como uma forma de desvio social, seja importante mapear, senão todas, a maior parte das relações estabelecidas pelos pixadores, tais como podemos observar no esquema abaixo:

pixadores x policiais militares
pixadores x policiais civis
pixadores x guarda municipal
pixadores x PBH
pixadores x publicidade
pixadores x taxistas
pixadores x vigilantes particulares
pixadores x moradores
pixadores x proprietários

Sendo assim, apreendemos o quão é extensa a rede de relações, inexoravelmente, estabelecida, ainda que, por vezes, de forma indireta,

pelos pixadores na Grande Belo Horizonte.

Pensando à luz de um dos contributos da antropóloga britânica Marylin Strathern, que afirma que as “as pessoas não interagem ‘com’ cultura, elas interagem com pessoas com quem têm relações” (STRATHERN, 2005, p. 132), é que afirmamos que não existe uma cultura da pixação mineira em si, como uma realidade dada, ou como termo independente. Portanto, esta deve ser entendida dentro de um sistema que coloca em relação não só pessoas, mas um conjunto de coisas que possuem um poder de agência. Em suma, em todos os âmbitos que analisamos a pixação mineira, seja nas suas formas de apropriação e usos do espaço, seja na constituição dos nomes das *galerias* e *grifes*, em suas formas de produzir seus próprios produtos, ou ainda nas suas peculiares formas de apropriação da mídia, podemos perceber que há todo um modo de ser marginal, um discurso e uma prática que vão contra a ordem vigente, dentro de um complexo contexto relacional.

Notas

1. Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, UFRJ.
2. Conforme o Dicionário Aurélio, o termo pichação é resumido como “versos, em geral de caráter político, escrito em muro de via pública”. Por sua vez, o Dicionário Eletrônico Houaiss da língua portuguesa, define que *pichar* é “escrever ou rabiscar dizeres de qualquer espécie em muros, paredes ou fachadas de qualquer espécie”. Diferentemente dos significados expressos por ambos os dicionários, a *Pixação* escrita com “x” não carrega consigo o estigma social apontado pelos dicionários, bem como pelo senso comum. Sendo assim, de acordo com Alexandre Barbosa Pereira, em sua dissertação de Mestrado sobre os pixadores de São Paulo, “é assim que os pixadores escrevem e isso diferencia esta de outras formas de escrita na parede, portanto, de outras pichações” (PEREIRA, 2005, p. 9). Assim, ao longo deste artigo, as categorias nativas serão apresentadas ao leitor em itálico. Já as categorias analíticas serão colocadas entre aspas.
3. Na maioria das vezes, os suportes são escolhidos levando em conta a expressão comum utilizada pelos meios midiáticos, qual seja, *ibope*. Tal expressão foi ressignificada pelos pixadores, e diz respeito à fama, reconhecimento e a repercussão das suas ações e do próprio status do pixador entre seus pares.
4. As *prezas*, geralmente, variam entre três e cinco letras, podendo chegar a ter até seis letras. Uma preza com cinco letras já é considerada pelos pixadores como sendo uma *preza* grande. Neste sentido, a maioria das *prezas* contém quatro letras, pois as *prezas* menores são feitas em maior velocidade, permitindo que o pixador a faça sem gastar muito tempo, livrando-o de um possível flagrante por parte de um policial militar, vigilante ou por algum transeunte. Já a expressão *grife*, em linhas gerais, designa uma aliança entre pixadores de distintas *galerias* que se unem sob um único nome, somadas ao próprio codinome do autor que a inscreveu.
5. Para ver o mandato de busca e apreensão, na íntegra, acesse o seguinte endereço eletrônico: <http://www.iob.com.br/noticiadb.asp?area=juridicas&noticia=166003>.
6. O pixador pego em flagrante pode ser detido conforme a lei ambiental nº 9.605 de 1998, que assinala que “pichar, grafitar ou, por outro meio, conspurcar edificação ou monumento urbano é crime passível de detenção de três meses a um ano e multa”. Ainda cabe lembrar que o ato de pixar também pode ser enquadrado no artigo 163, de acordo com o Código Penal, o qual prevê que “causar dano, destruir, inutilizar ou deteriorar coisa alheia constitui crime” (SOUZA, 2008, p. 81). Vale lembrar, ainda, que Becker distingue dois tipos distintos de regras: as formais, formalmente promulgadas na forma de lei; das regras que se baseiam em acordos, impostas por sanções informais de diversos tipos. Neste sentido, a prática da pixação, perante a lei, configura uma atividade ilegal, uma vez que o pixador se apropria de locais públicos ou privados para efetivar suas intervenções em meio à paisagem urbana. Sendo assim, as pixações, geralmente, ocorrem durante a madrugada de forma sorrateira. Deste modo, podemos inferir que a subversão pode ser vista como uma de suas características principais, pois a pixação não é uma prática aceita ou normatizada pela sociedade.
7. A este respeito, destaque um trecho da fala do prefeito

de Belo Horizonte, um dia após o resultado de sua reeleição: “Uma cidade da qualidade de Belo Horizonte não pode conviver com tanta pichação que nós temos nos imóveis pela cidade toda. Nós precisamos dar um basta, encontrar uma forma de resolver isso, que um desrespeito que acaba gerando outros tipos, digamos, de desrespeito às leis. Às vezes, a pichação é uma porta de entrada para uma gangue organizada. Depois vai para um pequeno furto, vai para um assalto, vai para as drogas e assim por diante. Nós temos um crescimento da criminalidade na cidade, e isso é inaceitável”. A matéria com a entrevista completa pode ser acessada na íntegra no endereço eletrônico: <http://g1.globo.com/minas-gerais/eleicoes/2012/noticia/2012/10/prefeito-de-bh-diz-que-e-cedo-para-relacionar-vitoria-e-eleicoes-de-2014.html>.

8. Cabe lembrar que grande parte das capitais brasileiras, incluindo Belo Horizonte, conta com um sistema de disque denúncia para que a população, através do número 181, ajude a polícia no intento de prender pixadores em flagrante.
9. O documento completo pode ser acessado no sítio: <http://www.cidadedemocratica.org.br/topico/1847-movimento-respeito-por-bh-combate-a-pichacao>.
10. A matéria completa pode ser acessada no sítio eletrônico: <<http://eusr.wordpress.com/2011/11/25/bh-gasta-r-2-milhoes-por-ano-para-limpar-a-cidade-da-sujeira-dos-pichadores/>>.
11. Em determinados momentos, os pixadores, devido às dinâmicas das circunstâncias encontradas em suas práticas cotidianas, acionam diferentes categorias identitárias para, por exemplo, dialogarem com as autoridades responsáveis pelo combate à prática da pichação, assim como com outros agentes de um modo geral. Sendo assim, me deparei com inúmeros pixadores que fazem grafites e, também, com grafiteiros que fazem pichações. Se abordarmos as relações entre a pichação e o grapixo, veremos que as relações são ainda mais fluidas entre estes agentes e práticas.
12. Tal projeto, grosso modo, é um programa da Prefeitura de Belo Horizonte, em parceria com o Centro Cultural UFMG e a FUNDEP, que desde o ano 2000 constitui um espaço de estudo e pesquisa, mas que também tem por intuito implementar uma proposta de política pública para a pichação e para o grafite na cidade. Nessa proposta, levam-se em consideração as noções do patrimônio, do urbanismo e da história. Para tanto, o Projeto Guernica trabalha com oficinas de formação de grafiteiros, debates em torno do Pa-

trimônio Público, da História da Cidade e de práticas de cidadania.

13. Entrevista concedida por CRIPTA ao documentário *Pixo*, produzido pelos diretores João Weimar e Roberto T. Oliveira, lançado no mês de dezembro de 2009. Permito-me utilizar aqui a fala do pixador paulistano, pois CRIPTA é uma figura muito representativa, não só para a pichação mineira, e também pelo fato de que este mantém relações de troca e alianças com pixadores e grupos mineiros.
14. A categoria nativa *delega* é utilizada pelos pixadores de modo pejorativo para designar a Delegacia de Polícia.

Referências bibliográficas

- BECKER, Howard Saul. *Outsiders*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- CAIAFA, Janice. *O movimento punk na cidade*. Rio de Janeiro: Jorge ZAHAR, 1987.
- CARVALHO, Rodrigo Amaro de. Entre *prezas e rolês*: pixadores e pichações *delem* Belo Horizonte. Dissertação (Mestrado) – FAFICH – UFMG. Programa de Pós Graduação em Antropologia Social. Belo Horizonte, 2013.
- GELL, Alfred. Definição do problema: a necessidade de uma antropologia da arte. In: *Revista Poiésis*, n. 14, p. 245-261, dez., 2009.
- GUATTARI, Félix. *Revolução molecular: pulsações políticas do desejo*. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- GEERTZ, Clifford. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.
- GOFFMAN, Erving. *Estigma*. 4a ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1988.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor, TORRES, Lílían de Lucca. (orgs.) *Na metrópole: textos de antropologia urbana*. São Paulo: EDUSP; Fapesp, 2008.
- PEREIRA, Alexandre Barbosa. *De rolê pela cidade*. Dissertação (Mestrado). – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
- . “Pichando a cidade: apropriações ‘impróprias’ do espaço urbano”. In: MAGNANI, José Guilherme Cantor, SOUZA, Bruna Mantese de. (org.) *Jovens na metrópole: etnografias de circuitos de lazer, encontro e sociabilidade*. 1ª ed. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2007.

SOUZA, David da Costa. "Graffiti, Pichação e outras modalidades de intervenção urbana: caminhos e destinos da arte de rua brasileira". In: *ENFOQUES*, v. 7, n. 1 (Março de 2008). Rio de Janeiro: PPGSA, 2008. Acesso em 15 de outubro de 2012.

STRATHERN, Marilyn. *Kinship, Law and the Unexpected: Relatives are Always a Surprise*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

autor

Rodrigo Amaro de Carvalho

Doutorando em Antropologia Social / Museu Nacional-UFRJ

Recebido em 10/11/2013

Aceito para publicação em 16/12/2013

A Lei Maria da Penha e os atendimentos multidisciplinares: os sentidos de uma proposta diferente no Fórum do Núcleo Bandeirante, Distrito Federal¹

RANNA MIRTHES SOUSA CORREA
Universidade de Brasília, Brasília, Brasil

DOI: 10.11606/issn.2316-9133.v22i22p238-249

resumo O presente artigo tem o objetivo de analisar o tratamento dado aos casos no Fórum do Núcleo Bandeirante, no Distrito Federal, que utiliza um modelo diferente de primeiro atendimento às partes, a partir da utilização de uma equipe multidisciplinar composta por profissionais de Direito, Psicologia e Assistência Social. Destaca-se a tentativa de entender quais são os diferentes sentidos assumidos pelos atendimentos, seja judicial ou terapêutico, e que elementos operam na construção e transformação desses sentidos no decorrer do processo na justiça, em busca de efetiva resolução do conflito. A presença dos psicólogos e assistentes sociais abre um espaço de enunciação mais claro e aberto sobre as situações que envolvem o conflito, funcionando com uma finalidade terapêutica, trazendo à tona elementos capazes de ajudar na resolução do conflito em sua origem.

palavras-chave Lei Maria da Penha; Equipe multidisciplinar; Judicialização; Violência doméstica; Gênero

The Maria da Penha's law and the multidisciplinary care: the senses of a different proposal at Núcleo Bandeirante's Court, in Distrito Federal.

abstract This article aims to analyze the treatment given to the court cases in Núcleo Bandeirante, which uses a different approach to the first treat-

ment to suitor from the use of an multidisciplinary team composed by lawyers, psychologists and social assistants. It emphasis the attempt to understand which are the different meanings assumed by the treatment - judicial or therapeutic -, and which elements are operating in the construction and transformation during their case in the court, pursuing the conflict resolution. The presence of psychologists and social assistance workers opens a clear space about the conflict situations involving, acting as a therapy and also, bringing out all the elements capable to aid in the conflict resolution.

keywords Maria da Penha's Law; Multidisciplinary team; Judicialization; Domestic violence; Gender.

Introdução

A partir da aprovação da Lei 11.340/06, o sistema jurídico brasileiro alterou a forma de tratamento aos casos de violência doméstica contra a mulher no país. A nova Lei tem como objetivo tratar das relações que durante muito tempo foram consideradas fora do espaço regulatório do Estado, com o objetivo de erradicar e punir as diversas formas de violência existentes contra a mulher. Dessa maneira, foi retirada dos Jecrim a competência para julgar tais casos, e a criação dos Juizados de Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher contribuiu para o agravamento do tratamento dado ao opressor, assim como estabelecer me-

didadas de assistência e proteção às mulheres em situação de violência.

A respeito da trajetória histórica da criação da Lei popularmente conhecida como Maria da Penha, e as diversas outras medidas implantadas anteriormente pelo Estado brasileiro, como a criação das Deam's e Jecrim's, na tentativa de coibir tais tipos de violência, a lei 11.340/06 determina a criação de Juizados de Violência Doméstica com o objetivo de atuarem na defesa dos direitos das mulheres. A questão que merece atenção é justamente verificar como, a partir da criminalização da violência de gênero no Brasil, está sendo a atuação e o desempenho desses juizados no que se refere à ampla defesa dos direitos das mulheres vítimas de violência, seja ela física, sexual, patrimonial, psicológica e moral.

Essa breve exposição tem como objetivo principal analisar o tratamento judicial dado aos casos de violência doméstica em Juizados do Distrito Federal. No ano de 2012, o foco da pesquisa foi no 1º Juizado de Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher do Núcleo Bandeirante, que utiliza um modelo diferente de primeiro atendimento às partes, partir da utilização de uma equipe multidisciplinar composta por profissionais entre as áreas de Direito, Psicologia e Assistência social.

Para a realização da pesquisa, foi necessário o acompanhamento dos atendimentos de Dezembro de 2011 a Agosto de 2012. Os acompanhamentos foram realizados por meio da observação participante nas salas de atendimento, com o intuito de observar os procedimentos da equipe, assim como a postura dos litigantes. Concomitante às observações dos atendimentos, foram realizadas pesquisas aos processos para um acompanhamento mais detalhado do processo, além da seleção de 23 casos com o intuito de identificar elementos comuns que suscitasse uma discussão mais aprofundada sobre a dinâmica desenvolvida

pela equipe nos atendimentos, assim como os sentidos que possam assumir durante a trajetória do processo na Justiça.

A iniciativa do Juizado em fazer um atendimento especializado feito por uma equipe multidisciplinar como forma de primeiro acesso à Justiça, desperta atenção no que se refere à forma como este trabalho será desenvolvido e sua relevância para a resolução do conflito em sua origem. Mesmo não funcionando como uma mediação propriamente dita, o atendimento aponta considerações importantes, como uma medida que visa administrar o conflito, aumentando o espaço de enunciação das versões das partes envolvidas, oscilando como um espaço ora jurídico ora terapêutico, marcado pela presença da parceria de psicólogos e advogados.

Destaca-se, neste paper, a tentativa de entender quais são os diferentes sentidos assumidos pelos atendimentos, seja mais judicial ou terapêutico, e quais elementos operam na construção e transformação desses sentidos no decorrer do processo na justiça.

A Lei 11.340/06 e a judicialização dos conflitos

A partir da criação das DEAMS, dos JECRIMs e do advento da lei 11.340/06, a violência contra a mulher passou a ser tratada com mais atenção no âmbito jurídico brasileiro. A Lei Maria da Penha representa um marco na efetivação da política para as mulheres no Brasil a partir do reconhecimento da violência contra as mulheres como um problema social no Brasil.

Em um trabalho referente às novas medidas adotadas pela Lei 11.340/06, Pasinato afirma que as medidas previstas na Lei Maria da Penha podem ser organizadas em três eixos de intervenção: o primeiro eixo diz respeito às medidas cri-

minais para a punição da violência, assim como a adoção de procedimentos como a retomada do inquérito policial, a prisão em flagrante, preventiva ou decorrente de pena condenatória, “a restrição para determinação criminal para determinados crimes e o veto para aplicação da lei 9099/95 a qualquer crime que se configure como violência doméstica” (PASINATO, 2010, p.220-221). No segundo eixo encontra-se um conjunto de medidas protetivas, com caráter de urgência para a mulher, aliado a medidas que se voltam ao seu agressor, integrando, nesse, eixo medidas de assistência que contemplem o atendimento psicológico, jurídico e social. E, no terceiro eixo, “estão as medidas de prevenção e de educação, compreendidas como estratégias possíveis e necessárias para coibir a reprodução social da violência, e da discriminação baseadas no gênero” (PASINATO, 2010, p. 220-221).

A autora ainda aponta que a articulação desses três eixos depende da criação dos Juizados de Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher, que aspiram garantir a operacionalização de forma integrada das medidas previstas na lei, proporcionando às mulheres maior acesso aos seus direitos e autonomia para se livrarem da condição de violência a que estão sendo submetidas. Pasinato ainda completa:

Mas não é apenas o judiciário que precisa se reorganizar para a aplicação da lei. A correta implementação da lei exige a formulação de políticas públicas de gênero direcionadas a integração entre a polícia, o judiciário e dos diferentes serviços nas áreas de segurança, saúde, assistência jurídicas, médica e psicológica, entre outras, que prestam atendimento às mulheres em situação de violência (PASINATO, 2010, p. 220-221).

Contudo, é importante considerar que a lei, desde a sua criação, vem enfrentando e ainda enfrenta muitas dificuldades para a sua fiel apli-

cação, configurando uma relevante discussão para a forma com que essa judicialização vem sendo feita e qual o verdadeiro impacto disso na efetiva resolução de conflitos. Azevedo tece pertinentes considerações sobre o processo da elaboração da lei 11.340 e seu impacto na realidade jurídica brasileira, ao dizer:

O que se quer aqui destacar é que o processo de elaboração da Lei 11.340/06 não incorporou o debate mais recente sobre os mecanismos necessários para a elaboração, implantação e monitoramento dos novos procedimentos judiciais, na linha de uma Sociologia Jurídico-Penal, muito menos o legado da Criminologia Crítica no tocante aos problemas advindos da adesão à alternativa punitiva como solução de problemas sociais (AZEVEDO, 2008, p.129-130).

A discussão de alguns autores sobre a criminalização da violência doméstica a partir da promulgação da Lei Maria da Penha ainda suscita debate no que se refere à utilização de medidas mais sensatas para se fazer cessar as agressões. Maria Stella Amorim ainda lembra que:

(...) embora festejada por todos, inclusive pelos autores aqui citados e que não lhe pouparam observações, a operacionalização e a eficácia da Lei Maria da Penha pode sofrer da mesma fragilidade institucional que os JECrim. Se este despenalizava, a Lei Maria da Penha penaliza a violência contra a mulher. Se o JECrim falhou, por falta de políticas auxiliares no combate desta violência grave e ainda bastante arraigada nas sociedades atuais, inclusive na brasileira, a Lei 11.340/06 amparou-se em rede de proteção do Judiciário, do Ministério Público, da Defensoria Pública, dos Executivos Federais, Estaduais e Municipais, de equipes multidisciplinares e de organizações não-governamentais. Mas, estará esse extenso manto protetor suficientemente articulado para

conceder proteção à mulher vítima da violência doméstica e familiar? (AMORIM, 2008, p.15)

É pertinente acrescentar a discussão proposta por Kant de Lima (2009) sobre o direito, na qual afirma que o direito é como uma parte normativa da sociedade ou um “modo de vida” normativo (p. 30). Regina Lúcia Teixeira Mendes também contribui para a discussão de conflito, ou seja, o Estado surge não como administrador de conflitos, mas como pacificador social e fator de equilíbrio entre as desigualdades irreduzíveis existentes entre os segmentos da sociedade. Completa ainda que:

A desigualdade jurídica é entendida, equivocadamente como sinônimo de dessemelhanças, diferenças, ou ainda, como instrumento legítimo para compensar a desigualdade de fato. Nesse caso, a administração de conflitos se traduz na repressão deles ou numa conciliação forçada, que visa a sua extinção (MENDES, 2005, p. 26-27).

Levando em consideração os dilemas da judicialização e as dificuldades de operacionalização do direito, é válido pensar que no direito brasileiro, o processo não se volta para consensualizar os fatos e nem para estabelecer o que ficou provado ou não. Pelo contrário, através da lógica do contraditório, que veda qualquer consenso entre as partes, os fatos e as provas são determinados pela autoridade interpretativa do Juiz (KANT DE LIMA, 2009, p. 31). É válido analisar como consequência da judicialização que os conceitos que se baseiam nas formas de convencimento mostram-se inadequados para analisar o que ocorre no mundo do direito brasileiro, pois estão fundados na prévia e na suposta igualdade dos interlocutores. O autor ainda aponta que “dada essa desigualdade legal explícita entre os interlocutores, é o argumento de autoridade que prevalece na administração

de conflitos e não a autoridade do argumento das partes envolvidas” (KANT DE LIMA, 2009, p.31). Por essa razão, a mulher, muitas vezes como a única testemunha do próprio caso, tem a legitimidade do seu argumento colocada à prova pelo fato do juiz, como único conhecedor de um saber particularizado e portador de uma autoridade quase que inquestionável, decidir sua sentença baseado em seu sentir jurídico e nas suas impressões sobre os fatos narrados. Essa é uma questão que merece atenção para pensar sob quais lógicas o judiciário opera na tentativa de resolução de conflitos, levando em consideração a versão dos fatos citados pelas partes, assim como o que estas esperam alcançar com o andamento do conflito até a Justiça.

Uma proposta diferente: a equipe multidisciplinar

O trabalho desenvolvido no 1º Juizado de Violência Doméstica e Familiar contra a mulher do Fórum do Núcleo Bandeirante surgiu da implantação de um projeto no final do ano de 2011, intitulado “Projeto Setorial para a Implantação e Desenvolvimento de equipe Multiprofissional no contexto da Violência Doméstica e Familiar”, que consiste na realização de atendimentos ministrados por uma equipe multidisciplinar composta por servidores do Fórum, bacharéis em Direito, psicólogos e assistentes sociais, que funcionam como primeiro acesso das partes à Justiça e que antecedem as audiências judiciais. Apesar de a equipe desempenhar atribuições muito similares daquelas desenvolvidas nas audiências preliminares, o objetivo ali proposto é baseado no discurso da criação de um espaço mais amplo de enunciação das partes sobre o conflito, capaz de trazer à tona todos os aspectos que envolvem e deram origem ao conflito.

Os atendimentos são feitos em três salas pequenas, dispostas uma ao lado da outra, cada uma com uma mesa redonda no centro, sendo que a parede virada para o corredor tem placas de vidros sendo possível apenas visualizar o que está acontecendo no interior das salas. A principal diferença entre os demais Juizados se refere à ausência dos magistrados na sala, assim como a ausência de advogados, só sendo solicitados em alguns casos específicos, e caso seja necessária a intervenção do Juiz no atendimento, a equipe se desloca até a sala ao lado, ou dependendo do caso, o Juiz se desloca até as salas de atendimento e, por algumas vezes, o atendimento é finalizado pelo juiz na sala de audiências convencionais.

A dinâmica dos atendimentos

O início dos atendimentos é marcado pelas apresentações das equipes e por uma explicação mais detalhada do trabalho da equipe. A explicação consiste em deixar claro às partes que o trabalho ali desenvolvido apresenta espaço de maior liberdade para contar o que realmente estava acontecendo, sem julgamentos de juízo de valor ou prerrogativas de uma versão certa ou errada sobre os fatos. A preocupação da equipe é latente em esclarecer que o atendimento funciona como um amplo espaço de enunciação das partes, inclusive do ofensor que tem espaço de fala para esclarecer a sua versão dos fatos que deram origem à ocorrência. Ainda no início, a equipe esclarece que apesar de ser um espaço mais amplo para uma conversa, aquele não é ambiente de produção de provas, e sim para tentar resolver, naquele momento, diversos outros aspectos que envolvem o conflito que deu origem ao boletim de ocorrência, como por exemplo, o estabelecimento de pensão, estipular horários de visitas

dos filhos, assim como dias e horários. Segue abaixo alguns trechos dos relatos:

C. apresenta a equipe multidisciplinar e explica o propósito da equipe. Fala que não substitui audiência com o Juiz, mas que existe para que as partes tenham oportunidade de falar, para saber o que aconteceu e está acontecendo com as partes, antes da audiência. Diz ainda que as informações que serão ditas ali são sigilosas, e em seguida me apresenta como estudante que está ali para fazer uma pesquisa. (Trecho do relato do processo nº22790-6/12. Data do atendimento: 07/05/2012).

Em sequência, é feita a oitiva da vítima que começa seu depoimento contando sobre o fato que deu origem ao boletim de ocorrência. Nesse momento, a ofendida tem um espaço de enunciação livre para comentar sobre a atual situação entre o requerido, se aconteceram novos fatos desde o boletim de ocorrência, assim como trazer à tona alguns aspectos que os envolvem e que permeiam o conflito.

Nesse íterim, é possível perceber as intervenções dos profissionais do atendimento psicossocial, que utiliza de um parecer técnico, em que o psicólogo poderá fazer leituras do conflito que esclarecerão no calor do momento, como evitar futuros conflitos e desentendimentos. Conforme o relato:

A equipe intervém e diz que é importante preservar a figura do pai e da mãe para as crianças, independentemente do conflito. Dessa forma, ela não deve colocar o pai como se fosse o mal porque apesar de tudo ele continuava sendo o pai (...).

M. propõe então que a medida protetiva de proibição de aproximação seja retirada, pois assim Maria poderia conversar com José sobre os filhos, o que não acontece atualmente. Essa medida seria importante, segundo a psicólogoa

ga, porque a criança se encontra muito dividida e sobrecarregada emocionalmente com o conflito dos pais (...). (Trechos do relato do processo nº6846-3/11. Data do atendimento: 12/12/2012).

Após o depoimento da requerente, o próximo passo da equipe é mostrar para a ofendida quais são as opções judiciais as quais têm em relação ao processo que são: o arquivamento do feito, o prosseguimento do feito, ou a suspensão condicional do processo por seis meses. Antes de prosseguir, é importante esclarecer a diferença entre cada uma delas e esperar pela decisão da parte.

A equipe explica para a ofendida que ela tem três opções no processo, sendo que é ela quem vai decidir: 1) desistência: “nós não vamos aconselhar a senhora a fazer isso, nós aqui só sugerimos e aconselhamos, não vamos aconselhar a senhora a desistir”; 2) suspensão: o processo vai ficar parado por seis meses pra ver no que vai dar; 3) prosseguimento: ‘que eu acho a melhor opção para a senhora, nós sugerimos isso, mas é a senhora que vai decidir, mas pela prova documental nós aconselhamos a senhora a não desistir e nem suspender o processo. Desculpa eu falar isso de novo, nosso interesse não é coagi-la, mas é a senhora quem decide’. (Trecho do relato do processo nº6405-9/11. Data do atendimento: 21/11/11).

Caso algum membro da equipe ache conveniente, surge a proposta do atendimento psicossocial, um serviço de atendimento às famílias em situação de violência, que seria cinco encontros durante cinco semanas, um encontro por semana, almejando ajudar as partes a encarar a situação de violência e evitar novas ocorrências, com uma finalidade de trabalho continuado ao que foi iniciado nas salas de atendimento, como segue abaixo:

A equipe pergunta se Marta gostaria de participar das reuniões do Seravi, que acontecem semanalmente, durante a tarde, por um mês. Diz que lá ela irá encontrar mulheres que passaram pela mesma situação que ela, que poderão ajudá-la e que teria um acompanhamento psicológico participando das reuniões. (Trecho do relato do processo nº 0955-5/12. Data do atendimento: 30/04/12).

Em seguida, a requerente se ausenta da sala do atendimento, para que o requerido seja ouvido. É importante frisar que um não toma conhecimento sobre a fala do outro, e só ocupam a mesma sala ao mesmo tempo, se a equipe achar relevante. O mesmo procedimento é feito com ele, dando espaço para a enunciação da sua versão sobre os fatos, bem como é avisado sobre eventuais decisões a respeito do processo, sobre as sessões do atendimento psicossocial e todas as informações necessárias. O próximo passo é a atualização dos dados das partes para futuros contatos, como a retificação de número de telefone residencial, celulares e de trabalho, e também o endereço residencial. Depois das partes cientes de todas as decisões ali tomadas, encerra-se o atendimento. As partes apenas devem esperar alguns minutos no corredor ao lado, para que a equipe possa redigir o termo de atendimento e depois colete suas assinaturas. O termo de atendimento se assemelha a uma ata de audiência e consta um breve relato sobre o atendimento feito com a ofendida e qual foi a sua decisão sobre o andamento do processo. Ainda consta a decisão proferida pelo Juiz responsável pelo Juizado, bem como sua assinatura.

Antes de prosseguir, apresento a seguir alguns casos provenientes das observações dos atendimentos, para analisar o lugar e a importância dos atendimentos no desenvolvimento do processo na justiça. Para isso, apresento um

breve relato do caso para em seguida tecer alguns comentários sobre as possíveis análises. Além disso, é válido entender quais fatores são comumente identificados na observação dos atendimentos como capazes de alternar os sentidos terapêutico e jurídico em que podem vir a assumir.

Caso 1

A ofendida ainda não havia chegado, e por essa razão, o atendimento começa com o ofensor. Ele explica que o filho é a sua única preocupação e acredita que a mãe não é uma boa influência para a criança, porque ela não se comporta de uma maneira decente. Afirma que tem condições de criar a criança, ao contrário dela. A equipe decide que antes de prosseguir, é primordial ouvi-la primeiro. A ofendida entra na sala e fica todo o tempo mexendo no celular, não parecendo dar muita importância. Depois da autorização da equipe, ela fala que só quer que ele pare de bater nela, já que ele toma remédio controlado e já teve problemas com drogas, além de ser muito ciumento. Ao ser interrogada sobre o que quer com o processo, ela apenas responde que só quer que ele pare de bater nela. A equipe explica sobre as três opções, e ela apenas repete que quer que ele pare de bater nela. Insegura, a equipe explica novamente as opções sobre o arquivamento, prosseguimento ou a suspensão. A ofendida responde então que opta pela suspensão, dizendo que se ele bater nela novamente, ela voltará à delegacia. Nesse momento, a equipe ao avaliar a situação, decide que seria melhor o juiz fazer o atendimento, saindo da sala à sua procura. O juiz entra trajando a toga, e dá continuidade ao atendimento na mesma sala. O ofensor que parecia tentar se impor perante a equipe, parecia ter se “desar-

mado”. Ele diz ao juiz que quer tranquilidade para cuidar do filho e que se não for para ficar junto dela, quer lutar pela guarda da criança. O juiz pede para ele sair da sala para conversar apenas com ela. Pergunta a razão pela qual ela não quer se separar, e obtém como resposta que não tem condições financeiras para pagar aluguel, e que manda parte do seu salário para sua mãe e suas duas filhas, de outro relacionamento, que moram no Piauí. O juiz pergunta se ela quer tentar mais um pouco para ver se as coisas melhoram daqui para frente. A ofendida comentou que ele a havia proibido de ir ao encontro de casais da Igreja Católica, que era de sua vontade. O juiz aproveitou esse detalhe para fazer com que ambos participassem desse grupo na Igreja. Ela saiu da sala e o ofensor entrou. O juiz começou tentando apaziguar os problemas dizendo que ele deveria ir à Igreja também, já que ela não tem família em Brasília, e que seria importante construir uma rede de amigos de bem. Em seguida, o juiz começou a falar para ele não bater mais nela. A partir desse instante, o juiz ficou mais sério dizendo que ele poderia ser preso por isso e que não admitiria uma nova agressão. A ofendida volta para a sala e o juiz deu um brinquedo de presente para o menino. O juiz constrói um acordo dizendo que ambos deverão participar do encontro de casais da paróquia, dizendo a ela que deverá pegar o número de telefone da responsável pelo grupo e entregar a ele, porque ele vai pessoalmente ligar para ela para saber se estão cumprindo o combinado.

A presença do juiz no atendimento

Como relatado acima, nota-se que não estão totalmente claras as razões pelas quais a equipe considerou importante a presença do juiz no

atendimento. Apesar do espaço do atendimento ser um espaço mais livre não foi apenas a fala das partes que motivaram a equipe a pedir a presença do magistrado, mas também a postura tanto da requerente quando do requerido no atendimento. A presença do Juiz perante as partes impõe uma legitimidade da justiça e alterou momentaneamente a postura dos litigantes. Atento para o fato de que apesar da presença do juiz ter alterado os rumos do atendimento, este não se transforma em uma audiência nos moldes convencionais. O fato de ter continuado na sala dos atendimentos, sem a presença de um promotor, as novas características adquiridas pelo atendimento não foram suficientes para atribuir um sentido estritamente judicial ao caso, uma vez que o procedimento utilizado pelo juiz estava nos moldes da proposta feita pelo atendimento, com a preocupação de considerar as reuniões do grupo da igreja como uma boa tentativa que visa dar fim ao conflito.

Apesar de o atendimento demonstrar um resultado semelhante a uma audiência preliminar, colocando em voga os motivos da denúncia, com a oitiva das partes e a decisão dos encaminhamentos judiciais do processo, o atendimento não pode ser considerado como tal, uma vez que, consoante orientação legal, na audiência deverão estar presentes o representante do Ministério Público, o autor do fato e a vítima, e se possível acompanhados por seus advogados.

Caso 2

Neste tópico, apresento um segundo caso, que diferente do caso anterior, contém elementos terapêuticos que foram fundamentais na mudança do rumo do atendimento feito pela equipe multidisciplinar para uma audiência. O caso é de um jovem casal, que tem dois filhos e o

motivo da briga que deu origem ao conflito foi uma viagem da família que estava marcada para Goiânia, mas em função do atraso do marido, não aconteceu na hora certa. Já de madrugada e alcoolizado, ele quis viajar com filhos e ela negou. Por essa razão, ela conta que foi empurrada e se sente ameaçada por sua agressividade. A descrição do caso é feita a partir do final de sua fala, na primeira parte do atendimento, quando é possível notar elementos significativos para a mudança de rumos do caso.

Segue a descrição do atendimento:

Após contar sobre o fato que deu origem ao boletim de ocorrência, próximo do final de sua fala, depois do comprometimento com o acordo e decidir prosseguir o feito, a ofendida fala sobre um acontecimento que acontecera no dia anterior da audiência. Conta que ele estava bebendo e ao chegar alterado à casa, começaram uma discussão por conta do carregador do celular. Ainda alterado começou a gritar na frente dos filhos e deu um empurrão nela, marcando seu braço. Ao olhar mais atentamente o processo, a equipe percebe que já tem três medidas protetivas deferidas: afastamento do lar, proibição de aproximação e contato com a ofendida. Todos percebem que ele estava descumprindo uma ordem judicial. A equipe percebe que o caso poderia ser mais grave e assume uma postura mais firme ao dizer:

Eu acredito que você já se acostumou com isso, mas a violência não pode mais ser banalizada dessa forma. A senhora está correndo risco em casa, junto com os seus filhos. Ele tem que ser afastado de casa e pagar uma pensão para os seus filhos. Maria, você está vivendo numa situação de risco eminente, não que eu esteja falando que você tenha que se separar, mas você tem que ter consciência do risco que está correndo e que está colocando os seus filhos. (Diário de campo, processo nº 585-0/12. Data: 12/04/12).

Depois de ouvir as considerações da equipe, sentiu-se mais à vontade para contar que costuma ouvi-lo falar que tem uma arma e que anda com ela dentro do carro. Detalha que a filha tem as fotos de uma arma no celular e o pai afirma que é dele. Assim sendo, a equipe sugere que o juiz autorize uma busca e apreensão da arma, bem como o reforço das protetivas, e se necessário, um oficial de justiça para que ela saia de casa. Mais uma vez, a equipe ressalta que a ofendida não estava dando a devida importância à situação e que continuava vendo isso como algo banal. “o que mais estava faltando lhe acontecer para a senhora entender?” perguntou mais uma vez. Enquanto a equipe sai da sala para uma conversa com o juiz, a psicóloga aproveita para ter uma conversa com a ofendida, mas utiliza uma técnica para isso. Ela pede para que a ofendida se sente de frente para ela, e largue a bolsa em cima da mesa, tirando anéis e relógio. Sentada de frente para a ofendida, a psicóloga inclina seu corpo levemente para frente e começa a bater com as duas mãos nas coxas de Janete, como se estivesse batendo um tambor, produzindo um som repetitivo. A psicóloga pede para que ela relaxe e não se incomode com o que ela está fazendo, notando que a ofendida está meio arredia com o procedimento. A psicóloga começa então a fazer algumas perguntas sobre sua trajetória de vida, como conheceu o marido, porque se casaram e como está sendo a sua vida desde que casaram. A ofendida responde a todas as perguntas com muita calma. Ela comenta que se conheceram muito jovens e que sabia desde o primeiro momento em que o viu, que ele seria um grande amor. Em seguida, detalha que sempre teve uma pressão familiar e religiosa pelo casamento, e também esclarece que notou que isso nunca foi a vontade do marido, e que sente que ele nunca gostaria de ter se casado com ela. Neste momento,

ainda batendo as mãos nas coxas de Paula, ela comenta algo como:

Você percebe que tem algo morto dentro da sua casa e que precisa enterrar? Lamento te dizer tudo isso, mas seu marido claramente faz tudo isso porque quer se libertar desse casamento que ele nunca quis. E você mais do que ninguém sabe perfeitamente disso. Você precisa o deixar ir, olha o que isso está causando com vocês. Pensa no que pode causar nos filhos de vocês vendo tudo isso entre vocês.

Ela se emociona muito durante todo o processo enquanto a doutora tenta convencê-la de que o marido não a ama a ponto de continuar um casamento saudável. Depois de uma longa e emocionante conversa, ela faz a ofendida entender que o marido pode estar sendo tão agressivo com ela, porque é a única forma que ele tem de tentar fazê-la enxergar que ele não quer mais esse casamento e está ansioso por uma vida diferente. Mesmo assim, ela só se sente convencida, caso seja estabelecida um pensão provisória para que ela não se sinta tão insegura financeiramente. Todos a asseguram de que seria possível. Preocupados se ela voltaria para casa com ele, perguntam se o seu irmão não poderia buscá-la no fórum e abrigá-la naquela noite, pelo menos até os ânimos se acalmarem. Decidida, ela liga para o irmão ir buscá-la. O atendimento foi transferido para a sala de audiência ao lado, que contava com a presença do juiz, promotor, e dois defensores públicos.

O atendimento multidisciplinar e a audiência

Dois aspectos chamam a atenção no caso acima. O primeiro no que se refere à dinâmica do atendimento a partir da técnica utilizada

pela psicóloga como primordial para focar novos elementos dos casos. E o segundo, na transformação do atendimento feito pela equipe multidisciplinar em uma audiência ministrada por um juiz e o Ministério Público.

A conversa mais detalhada entre a parte e a psicóloga sobre aspectos que não apresentavam uma ligação direta com o que constava nos autos foi importante para que a equipe pudesse fazer uma leitura diferenciada do caso, e pudesse perceber que os conflitos entre o casal estavam sendo causados graças a uma insatisfação do homem com o relacionamento. Para que se chegasse a essa conclusão, foi pertinente entender aspectos referentes à história do casal e como eles se conheceram, histórico da família com a religião, relação com os filhos, com a profissão, além do comportamento do casal um com o outro. O espaço para que esse conjunto de aspectos aparecesse no diálogo entre as partes e a equipe foi fundamental para que esta iniciasse o esforço juntamente com a parte, de que uma mudança de comportamento dela e a opção pelo fim do relacionamento se configuravam como uma medida mais eficaz para o caso. Enfatizo que tal leitura não seria possível caso o espaço de enunciação da ofendida fosse reduzido ou não se preocupasse com algo que ultrapassa o limite dos autos do processo. Por essa razão, a técnica e o procedimento utilizado pela equipe foram fundamentais para que viesse a conhecimento de todos que era preciso encontrar medidas legais que fossem capazes de mantê-la em segurança, como o efetivo cumprimento da medida protetiva vigente, além da busca e apreensão da arma.

Durante o atendimento, a equipe demonstra o esforço em deixar claro para a ofendida de que seria possível garantir todas as medidas legais necessárias para que ela e os filhos permanecessem em segurança, tanto física quanto financeira. O fato da ofendida não trabalhar e

ainda depender economicamente do marido aumentou o medo de ficar desamparada financeiramente e ainda prejudicar a relação dos filhos com o pai. O trabalho da equipe consistiu em demonstrar que suas inseguranças não poderiam deixá-la presa num relacionamento marcado pela violência e pelo desrespeito, e que para isso era cabível estabelecer uma pensão além de determinar quem seria o responsável legal pelos filhos.

Sendo assim, o atendimento se configura como um espaço maior de enunciação das causas originárias do conflito, bem como um espaço que pela ampla atuação de profissionais da psicologia é capaz de demonstrar elementos importantes no desenrolar judicial do processo. O medo latente da ofendida, tanto das agressões do marido quando bebe ou do desamparo financeiro, assim como a denúncia da presença da arma em casa e a falta de vontade do marido de continuar com o casamento, contribuíram para que o atendimento fosse transferido para a sala de audiência e orientassem as partes sobre os futuros procedimentos legais sobre o processo.

Os sentidos assumidos pelo atendimento multidisciplinar e considerações finais

A análise dos atendimentos sugere a configuração de um espaço que permite uma maior elucidação dos sentimentos que o conflito evoca nas partes envolvidas. Em primeiro momento, a caracterização de uma “audiência” para os envolvidos é substituída pela apresentação da equipe multidisciplinar juntamente com o surgimento do termo “atendimento”, com a presença de psicólogo em vez de promotor e Juiz.

Apesar dos atendimentos admitirem um caráter judicial, desde a comunicação com as partes, por meio de uma intimação telefônica,

nos primeiros instantes a equipe esclarece que aquele se caracteriza como um momento em que o ofensor e a ofendida têm para esclarecer todos os motivos que originaram a denúncia, assim como os demais aspectos que está envolvendo o casal, seja entre relações familiares ou financeiras. Mas também esclarecem que a finalidade do atendimento não é substituir uma audiência judicial e sim funcionar como um espaço capaz de identificar a natureza do conflito, em busca de sua completa resolução.

Por diversas vezes, é comum observar a presença de uma postura de caráter mais terapêutico da equipe multidisciplinar, como um espaço aberto para considerações importantes das partes, que podem se configurar como aspectos fundamentais na resolução, ou até mesmo extinção do conflito, e até mesmo ser responsável pelo atendimento ter adquirido um aspecto judicial no mesmo momento, como na apresentação do caso 2.

O espaço aberto para conversa franca e desassociada de julgamentos de valor ou de moral, é o que permite que os atendimentos se configurem como espaços em que as partes tragam seus medos, anseios, expectativas e emoções. A evocação de sentimentos de todos e a exposição de informações até então ocultas, além de contribuírem para o aspecto terapêutico do atendimento também são capazes de determinar novos rumos de atendimento, gerando inclusive uma mudança de postura na equipe multidisciplinar, no que se refere à necessidade de medidas e atitudes judiciais mais eficazes, e que podem ir além do poder atribuído a função por eles desempenhada. O que acontece nos casos supracitados indica que a equipe, ao avaliar a gravidade dos casos, julgará que tais precisam de uma intervenção judicial imediata já que, de certa forma, compromete a integridade física, emocional ou psicológica dos envolvidos, seja da mulher, dos filhos, seja

dos demais familiares envolvidos.

Destaca-se que tais decisões da equipe podem ser feitas por critérios diversos, até mesmo aleatórios ou em decisões momentâneas baseadas no “sentir” ou como resultado da experiência de lidar com tais casos parecidos. Mas até o momento, os fatores mais comuns identificados na observação dos atendimentos, como capazes de determinar a mudança de rumo dos atendimentos, seria o consumo de bebidas alcoólicas e/ou drogas, seguidas de um comportamento agressivo, aliada a antecedentes criminais, algum tipo de comportamento violento anterior, ou atitudes suspeitas que possam desencadear reações violentas, como foi possível perceber nesse último caso.

Levando esse aspecto em consideração, a presença do álcool é recorrente como fator determinante do conflito na relação e o seu combate acaba sendo um importante aliado do tratamento iniciado nas salas de atendimentos e continuado através do encaminhamento para tratamento nos alcoólicos anônimos ou atendimento psicossocial

Finalizo este artigo ao apontar que os resultados obtidos sugerem que os atendimentos, apesar de não se caracterizarem como uma audiência preliminar convencional, ao se pensar numa perspectiva comparada com os demais juizados, sem a presença de um juiz, o atendimento desempenha uma função similar no que se refere à decisão da referida acerca do futuro do processo, seja a escolha entre o arquivamento, a suspensão condicional ou prosseguimento do feito.

O material levantado indica que assumem um caráter de audiência preliminar, ao se considerar que o juiz, mesmo presente em outra sala, é ciente da decisão da ofendida e profere imediatamente a decisão anexada ao relatório de atendimento. Além de assumirem características como o sigilo de informações, a intimação das partes para o comparecimento a uma audiência, mesmo que somente ao chegar ao

fórum as partes tomem conhecimento sobre a natureza dos atendimentos. Ao mesmo tempo, a presença dos psicólogos e assistentes sociais, ao invés dos magistrados, abre um espaço de enunciação mais claro e aberto sobre as situações que envolvem o conflito, funcionando com uma finalidade terapêutica, capaz de trazer à tona diversos elementos capazes de ajudar na resolução do conflito em sua origem.

Apesar de a linha que delimita a finalidade ora terapêutica ora judicial dos atendimentos ser bastante tênue, o atendimento acaba assumindo características próprias de acordo com a gravidade do caso delimitada pelos profissionais membros da equipe. Por essa razão, é totalmente válido pensar na proposta do juizado do Núcleo Bandeirante como uma proposta aberta para se tratar dos casos de violência doméstica de acordo com as suas necessidades mais urgentes, além de ser uma proposta que tenta implantar medidas que visem à implementação da lei 11.340/06, ao mesmo tempo em que utiliza formas que buscam a resolução efetiva dos conflitos de origem doméstica.

Notas

1. Este trabalho é resultado de uma pesquisa que teve início na graduação, fruto do Programa de Iniciação Científica da Universidade de Brasília, intitulada “Reparação, Justiça e Violência Doméstica, perspectivas para reflexão e ação - Parte 2”, que é continuidade de pesquisa de mesmo título iniciada em 2010.

A pesquisa dialoga diretamente com pesquisas já em curso em outros estados do Brasil, no âmbito do Instituto de Estudos Comparados em Administração Institucional de Conflitos (INCT/ InEAC).

Referências bibliográficas

- AMORIM, Maria Estela. Despenalização e penalização da violência contra a mulher. In: *R.SJRJ*, Rio de Janeiro, n. 22, p. 111-128, 2008.
- AZEVEDO, Rodrigo Ghiringhelli de. Sistema penal e violência de gênero: análise sociojurídica da Lei 11.340/06. In: *Soc. Estado*. Brasília, v. 23, n. 1. 2008.
- CORTIZO, Maria Del Carmen. Judicialização do privado e violência contra a mulher. In: *Rev. Kátal*, Florianópolis, v. 13, n. 1, 2010, p. 102-109.
- IZUMINO, Wânia. *Delegacias de Defesa da Mulher e Juizados Especiais Criminais: mulheres, violência e acesso à justiça*. XXVIII Encontro da Associação Nacional de Pós Graduação em Ciências Sociais – ANPOCS, Caxambu, Minas Gerais, 2004
- KANT DE LIMA, Roberto. *Sensibilidades jurídicas, saber e poder: bases culturais de alguns aspectos do direito brasileiro em uma perspectiva comparada*. Disponível em: <<http://www.uff.br/ineac/sites/default/files/02-anuarioantropologico-robertokant.pdf>>. Acesso em 24 de março de 2012.
- MENDES, Regina Lúcia Teixeira. *Igualdade a brasileira: cidadania como instituto jurídico no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2005.
- PASINATO, Wânia. Lei Maria da Penha. Novas abordagens sobre velhas propostas. Onde avançamos? In: *Civitas - Revista de Ciências Sociais*. Porto Alegre, vol.10, n. 2, p. 216-232, maio/agosto, 2012.

autora **Ranna Mirthes Sousa Correa**
Graduada em Ciências Sociais / UNB

Recebido em 25/11/2013

Aceito para publicação em 16/12/2013

A representação da homossexualidade nos discursos jurídicos sobre adoção homoparental

— RAFAEL MORELLO FERNANDES¹

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, Rio de Janeiro, Brasil

DOI: 10.11606/issn.2316-9133.v22i22p250-261

resumo O artigo, fruto da minha pesquisa de mestrado, trata das representações da homossexualidade a partir dos discursos jurídicos sobre adoção nas varas da infância, da juventude e do idoso da comarca da capital do Rio de Janeiro.² De acordo com os resultados preliminares da pesquisa, destaco duas estratégias na forma de lidar com a polêmica relação entre homossexualidade e parentalidade por parte dos envolvidos nos processos de adoção: a invisibilização das peculiaridades da adoção por casais homossexuais, como se a simples posituação da questão pelo judiciário resolvesse os conflitos que cercam a questão e certa “idealização” da homossexualidade, como se esta por si só representasse uma espécie de vantagem em termos de amadurecimento pessoal do candidato à adoção.

palavras-chave Família; Adoção; Homoparentalidade; Funções Parentais; Estigma

The representation of homosexuality in legal speeches about homoparental adoption

abstract The article, a result of my master's research, is about the homosexuality's representations from the legal speech's on adoption of children in the Child and Youth Courts of Rio de Janeiro. According to the preliminary results of the research, highlight two strategies in dealing with the controversial relation between homosexuality and parenthood by those involved in adoption processes: the invisibilization of the peculiarities of adoption by homosexual couples, like if the simple posituation

of the question by the judiciary resolve the conflicts surrounding the issue, and also certain idealization of the homosexuality, as if it alone represented a kind of advantage in terms of maturation of the candidate for adoption.

keywords Family; Adoption; Homosexual adoption; Parental functions; Stigma

Introdução

Assiste-se no Brasil, assim como em outros países ocidentais, uma intensa mobilização social em torno da questão da homossexualidade. Reportagens, políticas públicas, trabalhos acadêmicos, personagens em tramas televisivas, projetos de lei de combate à violência contra homossexuais e transexuais e outros de “cura” destes, atestam a enorme atualidade das questões relacionadas ao tema, formando um panorama complexo e multifacetado.

Um dos marcos recentes da garantia de direitos aos homossexuais no país foi a decisão do Supremo Tribunal Federal (2011) que reconheceu as uniões estáveis homossexuais como entidades familiares, o que dentre outras consequências facilitou a adoção homoparental³ por casais. O objetivo da nossa pesquisa de mestrado, da qual o presente trabalho é um resultado preliminar, é entender as representações da homossexualidade a partir dos discursos jurídicos sobre adoção na comarca do Rio de Janeiro que, inclusive, an-

tes da referida decisão do STF já permitia a adoção por casais homossexuais.

O que apreendemos até agora do universo de nossa pesquisa leva-nos a supor que há uma positivação da adoção por casais homossexuais, sustentada por um discurso de garantias de direitos a estes cidadãos, que se baseia no princípio constitucional da dignidade humana, frente a um contexto social de muita polêmica quando se trata da parentalidade exercida por homossexuais. Que marcações estão presentes à homossexualidade no discurso jurídico dos processos de adoção a partir de tal situação?

Minha pesquisa de campo consiste na análise de processos de habilitação e adoção⁴ majoritariamente de casais homossexuais, mas também de alguns solteiros e de casais heterossexuais, de duas varas da infância, da juventude e do idoso da comarca da capital do Rio de Janeiro. Além disso, venho realizando entrevistas com as equipes técnicas, psicólogos e assistentes sociais, coordenadores de grupos de apoio à adoção, pretendentes à adoção e pais e mães adotivos. A participação em congressos e encontros na área do direito de família sobre o tema em questão tem me servido não só de campo, como me dado as bases doutrinárias do direito à respeito da questão.

Família, Parentesco e Homossexualidade

O reconhecimento estatal das uniões homossexuais como “família” é bastante polêmico. A questão que se coloca é se a família pode ser vivenciada, de modo adequado, a partir da parentalidade homossexual. Isto porque haveria um papel simbólico fundamental atribuído a cada gênero no desenvolvimento da personalidade infantil que, de acordo com aqueles que são contra a homoparentalidade, seria impossí-

vel de ser desempenhado pelo par homossexual, onde a diferença sexual não se faz presente no arranjo parental.

A importância dos papéis de gênero, na teoria freudiana clássica, se percebe, sobretudo por meio do chamado “Complexo de Édipo”. Meninos e meninas passariam por um estágio inicial em seu desenvolvimento tomando ambos por objeto da libido a figura da mãe. A partir daí, em processos diferenciados - dentre os quais a psicanálise clássica deu muito mais atenção para o dos meninos - ocorreria o corte do desejo libidinal em relação à mãe, graças à figura do pai, a identificação progressiva do menino com o pai, pelo medo da castração que esse lhe inspira, a escolha do pai pela menina como objeto amoroso e a identificação dessa com a mãe (STOLLER, 1993).

A homoparentalidade, interpretada a partir de uma visão clássica sobre a importância das funções parentais para o desenvolvimento da personalidade, se constitui numa grande ameaça, não só ao sadio desenvolvimento infantil, mas, segundo os seus opositores mais ferrenhos, à própria sociedade, à medida que ameaça suprimir a diferença sexual, elemento necessário e constitutivo da “cultura” (ROUDINESCO, 2003).

A forma mais comum de resolver a questão das funções parentais no caso da homoparentalidade, como se verá na análise das entrevistas e dos processos que compõem a pesquisa, é a substituição no exercício das funções parentais do pai e da mãe por outras pessoas próximas ao casal homossexual que garantam assim a “ordem simbólica” pela conservação da diferença sexual; saída que parece deixar intocada a principal questão: Será que o desenvolvimento da personalidade, a entrada da criança no mundo social, tem como base necessária a relação binária dos gêneros, senão presente nos pais, pelo menos no convívio desses com uma

espécie de “substituto de gênero oposto” ao do casal homossexual?

Elizabeth Zambrano, psicanalista e antropóloga, em comunicação oral, durante o painel “A filiação no direito homoafetivo” do III Congresso de Direito Homoafetivo, da Ordem dos Advogados do Brasil, realizado no ano de 2013, defende que os papéis atribuídos tradicionalmente aos pais são papéis de “cuidadores”, “pai” e “mãe” são apenas os casos mais comuns de cuidadores. Segundo a autora (2006) a função paterna enquanto promotora da separação psíquica entre mãe e filho, atribuição clássica da psicanálise, pode ser compreendida como a necessidade da entrada de um “terceiro” na relação, não necessariamente alguém do sexo oposto ao da mãe: “Tanto nos casais gays quanto lésbicos, a função de “terceiro” pode ser exercida pelo parceiro/a do pai/mãe” (ZAMBRANO, 2006, p. 24). Para a criança, o importante seria a descoberta de um(a) “outro(a)” para o qual se orienta o desejo do(a) pai/mãe. Assim, as marcações específicas de gênero nas funções parentais não só não precisariam estar ligadas aos pais especificamente, como, de fato, não precisariam existir enquanto necessidade só satisfeita pela binariedade de gênero.

Repensando de modo radical os pressupostos estruturalistas da psicanálise ou reinterpretando-os de modo a incluir a homoparentalidade no rol da “normalidade”, o fato é que a psicanálise tornou-se um campo de imenso prestígio no debate sobre a questão, uma espécie de “guardiã das boas condições de subjetivação” (TORT, 1999, *apud* PERELSON, 2006, p. 713), muitas vezes, calcando essas boas condições na heterossexualidade dos pais. Tratando a respeito do “Complexo de Édipo”, Roudinesco (2003) afirma que ele se tornou o dogma de uma espécie de conservadorismo muito adaptado ao modelo de família do início do século XX, mas pouco capaz de

dar conta dos novos arranjos familiares e da nova realidade da relação entre os gêneros.

Supõe-se que a parentalidade homossexual, por si só, independente das características pessoais dos indivíduos que as exerçam, seria suficiente para prejudicar o equilíbrio psíquico dos filhos, por causa do “narcisismo patológico do homossexual”, da “negação da diferença dos sexos” e do “caráter arcaico e desviante da sexualidade homossexual”, algumas das razões levantadas pelos opositores ao projeto de lei sobre a parceria civil de homossexuais na França, elencadas por Simone Perelson (2006, p. 713).

Segundo Erving Goffman (1978), uma das consequências do estigma é que a característica estigmatizada do indivíduo se impõe às demais, destruindo a possibilidade de atenção para outros atributos que o indivíduo estigmatizado possui. Isso normalmente ocorre deduzindo-se a partir da característica estigmatizada, uma série de outras que denigrem o perfil moral do indivíduo em questão, por exemplo, quando se associa a homossexualidade masculina à promiscuidade de forma automática ou assumindo - como visto acima - que por si só, a homossexualidade se opõe à parentalidade.

Se, a partir de uma perspectiva que reputamos como mais tradicional, o casal homossexual aparece distante do modelo familiar, visto ser este perpassado pelos papéis de gênero que tem sua realização mais esperada na reprodução; as características dos chamados “novos arranjos familiares” flexibilizam os parâmetros familiares tradicionais, possibilitando o reconhecimento das uniões homossexuais como entidades familiares. Isso porque em tais arranjos a razão de ser do casamento aparece como puramente afetiva, as uniões são pautadas, pelo menos idealmente, no igualitarismo entre os/as parceiros e não há a obrigação de uma sexualidade reprodutiva (HEILBORN, 2004).

Por outro lado, há de se supor que, se as fronteiras familiares encontram-se mais abertas para os casais homossexuais que desejarem assumir tal configuração de vida, e sendo a família, ainda hoje, fortemente permeada pela questão dos filhos, entende-se que a homoparentalidade desponte como questão atualíssima. Uma das formas que esses casais homossexuais buscam para realizar seu desejo parental é a adoção.

As transformações doutrinárias da família no cenário jurídico nacional e o impacto na questão da adoção.

A Constituição Federal de 1988 consagrou importantes transformações na compreensão que se tinha, no direito, a respeito da noção de família e de seu papel. O laço familiar deixa de ser entendido como um contrato civil com fins de garantir a transmissão de patrimônio. O que passa a caracterizar essencialmente as relações familiares é a substituição da ideia de “negócio legítimo” pela de “comunhão plena de vida” (ZARIAS, 2008, p. 95). A função da família passa a ser encarada no direito como instrumental, ela visa ao desenvolvimento pessoal de seus membros. Doutrinalmente, essa nova concepção de família consagrada pela Constituição Federal de 1988 passou a ser denominada de “Família eudaimonista”, porque está voltada para a realização personalística de seus membros (TORRES, 2009).

Essa mudança de perspectiva no direito de família pode ser interpretada como reflexo das transformações sofridas pelos arranjos familiares nas últimas décadas. Apesar da pluralidade de elementos que compõem esses novos arranjos familiares, podemos citar a importância da satisfação afetiva para a manutenção do vínculo conjugal que não se fundamenta, como até então, em base institucional, mas num proje-

to comum que tem por alicerce a vontade de estar junto, ou seja, o casamento não tanto como instituição, mas como relação (PAIVA, 2007). A família entendida como lugar da realização de seus membros passa a ser entendida como se constituindo não fundamentalmente a partir dos laços biológicos, e sim dos afetivos:⁵ “O prestígio da afetividade fez surgir uma nova figura jurídica, a filiação socioafetiva, que acabou se sobrepondo à realidade biológica” (DIAS, 2007, p. 107).

O paradigma do afeto para a definição do laço familiar no mundo jurídico impacta a adoção no sentido em que esta era, muitas vezes, vista como uma substituta à filiação biológica, permanecendo à sombra desta. Com o afeto elevado a valor central, e sendo este o único elo constitutivo na filiação adotiva, haveria, segundo relatos do campo, uma nova postura com relação à adoção, marcada pelo orgulho e não pela vergonha em relação a este tipo de filiação.⁶

Outra consequência dessa mudança no direito de família, como visto, foi a possibilidade de reconhecer as uniões homossexuais como entidades familiares. Nesse contexto, é interessante que, no campo do direito, a nomenclatura para se referir às relações homossexuais e, em alguns casos, à própria homossexualidade, seja a de “homoafetividade” (VECCHIATTI, 2013). Tal termo quer aproximar de forma menos conflituosa as uniões homossexuais do estatuto de “família”, nomeando-as a partir do “afeto”, que como visto, se constitui, no valor fundamental para se configurar o que seja a família, a partir de 1988.

Goffman (1978) afirma que os grupos estigmatizados adotam algumas estratégias para repropor a identidade social deteriorada de uma forma mais positiva. A primeira delas seria a adoção de uma nomenclatura não contaminada pelo preconceito, o que no caso da

homossexualidade, se realizou pela adoção do termo “gay”, primeira forma de classificação auto-denominada e que sendo um adjetivo cujo significado é “alegre”, demonstra a postura de orgulho perante a condição homossexual. Nesse sentido, no âmbito do direito, o uso do termo “homoafetividade” realçaria os aspectos tidos como “positivos” da homossexualidade, capazes de mostrá-la plenamente adequada à parentalidade.

Haveria uma “preocupação com a purificação intragrupal” (GOFFMAN, 1978, p. 93) que procura “descrever os esforços de pessoas estigmatizadas não só para ‘normificar’ o seu próprio grupo, mas também para limpar totalmente a conduta de outras pessoas do grupo” (GOFFMAN, 1978, p. 93) o que, no caso da adoção por homossexuais, se expressaria numa necessidade de reproduzir a própria vivência conjugal e parental nos moldes heterossexuais de família e numa preocupação que se expressa no “não poder falhar” (GARCIA et al., 2007).

Análise dos dados preliminares do campo

Ouve-se constantemente no campo a ideia de que há uma “nova cultura da adoção”, que corresponderia a uma atitude de orgulho diante da filiação adotiva. Nesse sentido do orgulho a respeito da adoção, é interessante registrar que uma das formas de se manifestar isso publicamente, tem sido a realização de uma caminhada na orla de Copacabana, no dia nacional da adoção, 25 de maio, realizada pela “militância” em prol da adoção, com a presença de diversos setores envolvidos na questão: operadores do direito que agem no processo, grupos de apoio à adoção, pais e filhos por via da adoção, todos

com cartazes, camisetas, gritando palavras de ordem, uma verdadeira manifestação.

A adoção também tava no armário. As pessoas não diziam que adotavam, nem quem era adotado se assumia como adotado. (...) Acho que nas adoções antigas, a família não assumia a adoção. (...) E hoje não. Hoje a adoção saiu do armário, as pessoas se assumem como pais adotantes. Quem foi adotado se assume como adotado. Nós tivemos uma alteração de concepção da adoção muito grande também. Não é vergonha para ninguém ser adotado, muito pelo contrário. (Aline, coordenadora de grupo de apoio à adoção)⁷

Essa publicização da adoção como valor se inscreve, inclusive, como critério para avaliação dos candidatos à adoção. A disponibilidade destes em contar para as crianças a forma de filiação que constituiu a família, é tida pela equipe técnica como algo relevante, pois fazer da adoção um segredo poderia ser um “complicador até na própria construção da personalidade dessa criança” (Berta, membro de equipe técnica).

A importância do afeto, base fundamental da adoção, aparece no campo através da afirmação recorrente entre os entrevistados de que, mesmo na filiação biológica, alguém só pode ser bom pai ou mãe se também “adotar” seu filho, ou seja, se mais do que um fato biológico, a parentalidade for assumida como um projeto pessoal. Postura essa que, talvez, expresse o desejo de combater certa desconfiança social a respeito da adoção, pela centralidade do paradigma biológico da filiação em nossa sociedade, mostrando que a filiação biológica também é perpassada pela necessidade do “acolhimento afetivo” da criança, presente na filiação adotiva.

Na decisão do STF (2011), que reconheceu as uniões homossexuais como entidades

familiares, há uma concepção que entende a garantia progressiva de direitos a tipos de união outrora excluídos da categoria de “família”: primeiro às uniões estáveis heterossexuais, a partir da Constituição Federal de 1988, e, então, às homossexuais. Essa concepção de uma garantia progressiva de direitos que se estende às uniões homossexuais produz um efeito nos discursos dos envolvidos no processo de adoção, apreendido nas entrevistas. Tende-se a minimizar os conflitos em relação ao reconhecimento das uniões homossexuais como família e da adoção homoparental, quase como se a decisão jurídica que as possibilitou produzisse uma conversão automática de mentalidades, como se a questão, resolvida no âmbito do judiciário, resolvesse também as controvérsias sociais sobre o tema. Uma entrevistada, atuante nos processos de adoção, diz que se está “numa outra fase da evolução da sociedade, onde as famílias são respeitadas por ser um núcleo de cuidado, de carinho e não pela sua configuração heterossexual”, essa questão “já acabou há muitos anos” e seria preciso “passar esse nível” (Carla).

O reconhecimento dos direitos sexuais como direitos humanos no âmbito judiciário impõe certa coerção aos discursos sobre a adoção homoparental, bastante expressiva nas entrevistas. Um membro da equipe técnica de uma vara da infância, após utilizar o termo “homossexualismo”, pede, com bastante insistência, que eu o exclua, já que o sufixo “ismo” está associado à doença e conclui: “A gente tem que se policiar tanto com as palavras... exatamente pra não parecer: ‘Olha, estou discriminando’”. Minha interpretação desse fato não é a de que houvesse algum preconceito “encoberto” na fala em questão, entretanto, o episódio revela uma precaução que está constantemente presente nos discursos, a de que a fala concorde com a regra estabelecida, uma espécie de “auto-patrolhamento politicamente correto” não só

no que se diz, mas até no como se faz.

Até agora, realizei doze entrevistas, sendo quatro com psicólogos e assistentes sociais que compõem as equipes técnicas das varas de infância e juventude, quatro com coordenadores de grupo de apoio à adoção, duas com pais ou mães adotivos e duas com pretendentes a adoção. Percebe-se, especialmente no discurso das equipes técnicas nas entrevistas, certa resistência emblemática sobre o tema das especificidades da adoção homoparental.

Minha hipótese é que as resistências em reconhecer as especificidades da adoção homoparental diante do estado da questão na sociedade atual pode ser interpretada como um “desidentificador”, conceito de Goffman (1978, p. 40), que compreende um ator social que serve para quebrar a coerência esperada entre estigma e performance social, no caso, mostrar que os homossexuais são aptos a serem pais.

A minha posição de pesquisador e o tema da pesquisa, adoção homoparental, colaboram para esse “auto-patrolhamento”, fornecendo o contexto de produção do discurso dos entrevistados, regulamentando tal discurso a partir dos valores que são trazidos à tona pelo tema em questão; deste modo, organizam-se estratégias que permitem a circulação de certos enunciados na fala dos entrevistados, interditando-se outros (INIGUEZ, 2004), como afirma Foucault: “A produção do discurso é simultaneamente controlada, selecionada, organizada e redistribuída por um certo número de procedimentos que têm por papel exorcizar-lhe os poderes e os perigos” (FOUCAULT, 2007, p. 2)

Berta, membro de equipe técnica, afirma que eu não encontrarei, explicitamente, nenhuma objeção à adoção homoparental por parte de psicólogos das varas de infância. Admite, no entanto, que os discursos das equipes técnicas podem não corresponder à convicção pessoal dos profissionais que compõem essas equipes, o

que poderia vir a aparecer, de uma forma ou de outra, no laudo técnico que faz parte do processo, já que, como alega, “não há objetividade sem parêntesis, só com parêntesis”, por isso, o laudo se faz a partir do que se “vê” e esse recorte pode ser “extremamente tendencioso”, afinal, conclui: “atrás do processo, tem gente”.

Com relação às funções parentais, que baseadas na divisão de sexos, são muitas vezes utilizadas como argumento contrário à homoparentalidade, o que tem aparecido, nas entrevistas até agora realizadas, é que os homossexuais não prejudicam em nada o desenvolvimento de seus filhos porque seriam, a despeito de sua orientação sexual, plenamente capazes de fazê-los vivenciar a questão da “diferença sexual”.

Não são, necessariamente, um pai e uma mãe que irão mostrar os códigos sociais do “masculino” e do “feminino” à criança, segundo Gustavo, membro da equipe técnica de uma vara de infância. Numa entrevista com um casal de lésbicas que estão em processo de adoção, uma das mulheres esclarece que acha importante a referência masculina e feminina para a criança, mas que estas não precisam vir necessariamente do casal. O convívio social proporcionado pelos amigos, pela escola, pelos parentes homens das duas é tido como suficiente para cumprir essa função.

As funções “paterna” e “materna” mantêm importância no discurso dos entrevistados, não assumindo tal função simbólica, na imensa maioria dos discursos, a feição mais geral de “função de cuidador”, como proposto por Elizabeth Zambrano, no congresso anteriormente citado. O que se propõe nos discursos é a desvinculação dessas funções do exercício necessário dos pais, ademais impossível no caso de casais homossexuais, pela não diferenciação sexual. Assim, uma criança filha de duas mulheres pode contar com a “figura paterna”

através da convivência com os amigos e com os parentes homens do casal, do mesmo modo que uma criança filha de dois homens contará com as avós, madrinha e amigas do casal.

Flexibiliza-se o ator que exercerá as funções, mas não a ligação dessas com a binariedade dos gêneros, quase como se o cumprimento de tais funções se desse nesses casos, assim como em outros onde não existe na parentalidade a divisão sexual - mães solteiras, por exemplo, por uma espécie de suplência em relação ao modelo único que garantiria de antemão, sem necessidade de justificações, as exigências psíquicas das funções parentais, aquele na qual a parentalidade é vivida a partir da diferença sexual, o da família nuclear composta por pai, mãe e filho.

Estratégias discursivas em relação à homoparentalidade: A “invisibilização” e a “positivação”

O efeito de “abrandamento” das controvérsias sociais nos discursos dos envolvidos no universo da adoção, que a posição do judiciário sobre a adoção homoparental produz, se dá, até onde nossa pesquisa de campo já nos permite induzir, a partir de duas estratégias, na forma como a orientação sexual dos candidatos à adoção é tratada: a invisibilização das peculiaridades da adoção por casais ou pretendentes homossexuais⁸ em comparação com a adoção por heterossexuais - peculiaridades que se evidenciam pelo estatuto polêmico da homossexualidade, ainda hoje, em nossa sociedade - e uma espécie de “positivação” da homossexualidade presente em tais discursos.

O que estou chamando de “invisibilização das peculiaridades” parece corresponder à uma lógica, segundo a qual, reconhecer as peculiaridades presentes na questão da homoparentalidade equivaleria a reforçar os preconceitos

históricos aos quais o tema está ligado. Esta lógica aparece de forma muitas vezes sutil durante as entrevistas, numa resistência em reconhecer que a própria homoparentalidade, pelo seu estatuto social controverso, permeado de aceitações, mas também das mais diversas condenações, produz um efeito sobre os candidatos homossexuais que se apresentam à adoção, sem falar nos operadores do próprio direito e demais envolvidos no processo. O que se percebe, muitas vezes, é a crença de que ao acessar o papel profissional, o indivíduo neutralizaria suas tantas outras dimensões e pertencas no mundo, para além da exercida no judiciário.

A lógica da “invisibilização” também perpassa a própria questão da adoção, como forma de filiação alternativa à biológica. Percebe-se nas entrevistas, especialmente com pais heterossexuais, a preocupação de que reconhecer as especificidades dessa forma de filiação seria já desvalorizar, de algum modo, a adoção. Falando sobre uma questão com a filha mais nova, Aline, para especificar de qual filha se tratava, já que possui outra filha por via biológica, me diz que se trata da “filha adotada” e imediatamente emenda “a gente não faz essa diferença porque filho é filho e acabou”. Em outra entrevista, assim que Dênis, o marido, classifica uma reação à discriminação de uma escola quanto ao filho adotado de uma conhecida como “de mãe adotiva” é interrompido, na mesma hora por Flávia, sua esposa, que o corrige: “Não de mãe adotiva, de mãe”.⁹

Heterossexuais e Homossexuais em questão

Pode-se postular, por exemplo, nas entrevistas, que um casal homossexual chegue à vara de infância com uma “carga” muito menor de sofrimento do que a de um casal heterossexual,

em relação ao projeto de paternidade desejado por eles. Isso porque é muito comum que os casais heterossexuais, pelo menos aqueles que têm condições financeiras para tal, optem pela adoção após tentarem gerar um filho através das tecnologias reprodutivas, como diz Berta, após “muitos anos de investimento financeiro e emocional nesses tratamentos pra fertilidade”.

Carla, advogada atuante nos processos, entende, ao contrário de Berta, que, sendo a decisão de ter um filho ainda cheia de dificuldades sociais para casais homossexuais, aqueles que chegam a tomá-la possuem um casamento bastante sólido, “são casamentos muito bem firmados porque não é uma decisão fácil”. Nesse sentido, a própria homossexualidade aparece como fator de amadurecimento pessoal, pelas dificuldades apresentadas em relação tanto à orientação sexual quanto à formação de uma família em tais moldes, e a decisão de adotar como que coroa esse processo, servindo como uma espécie de atestado dessa maturidade do casal. De acordo com essa lógica, o próprio preconceito social favoreceria, de algum modo, a estabilidade do vínculo conjugal nos casais homossexuais, pelo fato de terem de lutar mais para reafirmar sua opção de vida e seu modelo familiar.

A estratégia de posituação da homossexualidade que a transforma, por si só, numa “vantagem adotiva” para os candidatos em questão, pela compreensão de que seu próprio histórico de vida os torna mais maduros e sensíveis, obedece à mesma operação lógica que, muitas vezes, tem como resultado a desqualificação do indivíduo homossexual. A lógica operante nos dois casos, ainda que de resultados opostos, é a do encobrimento das outras características do indivíduo pela presença de um predicado específico que lhe marcaria definitivamente o caráter moral, enaltecendo-o, no caso da posituação e o denegrindo, na desqualificação.

Outra ocorrência da lógica estigmatizante que associa imediatamente o estigma à outros predados desabonadores, independente da real presença destes no sujeito estigmatizado, é a associação frequente nas entrevistas entre masculinidade e certo perigo de abuso sexual. A raiz de tal ligação parece ser a atribuição de uma “hipersexualização” ao gênero masculino que sempre gozou na sociedade ocidental de maior liberdade sexual. Tal associação é tematizada por Berta quando afirma que as pessoas, em geral, não veem nenhum problema numa adoção monoparental por parte de uma mulher, outra forma de associação imediata, entre “feminino” e “maternidade”, mas quando o candidato à adoção monoparental é um homem, pensam: “Ah, então só pode ser homossexual, será que não vai abusar da criança?”, atribuindo-se assim, em alguns discursos, ao homem gay uma acentuação ainda maior da “hipersexualização” associada ao gênero masculino.

Em outra entrevista, Marta, coordenadora de grupo de apoio à adoção, afirma que fica muito mais tranquila quando vê um casal gay adotar uma criança do que um homem heterossexual solteiro “por causa da pedofilia”, justificando que “o gay, o homem que escolhe um outro homem pra parceiro, nossa, eles são de um respeito com aquela criança...”.

É interessante perceber que a associação entre masculinidade e abuso ganha inflexões diferentes na intersecção do gênero com o “estado civil” do candidato. O homem solteiro é tido como potencialmente mais perigoso,¹⁰ o que em contrapartida, mostra como a conjugalidade tem como consequência um acréscimo na respeitabilidade, na forma como a idoneidade moral do candidato homem é percebida, isso parece ser ainda mais verdadeiro no caso dos homens gays,¹¹ pelo próprio estigma ligado à homossexualidade.

Na análise dos processos, não aparece a invisibilidade das peculiaridades que a adoção

homoparental acarreta num contexto como o atual. Talvez porque não haja um interlocutor obstinado em saber, justamente, sobre essas peculiaridades, como no caso das entrevistas. Nos processos analisados até aqui, percebe-se que a orientação homossexual do(s) adotante(s) é sempre algo a ser considerado. Não que seja um impedimento, mas se põe como especificidade que exige que se detenha nela, inclusive para se justificar porque não é um impedimento, o que, por si só, já marca uma diferença em relação aos processos cujos adotantes são heterossexuais, nos quais a questão da sexualidade nem aparece. Assim, por exemplo, é preciso justificar que apesar da “lacuna da lei em dispor sobre tal possibilidade” (processo 1) pelo que é preciso aplicar “as fontes secundárias do direito (analogia, costumes e princípios gerais)” e ressaltar que “o art. 1622 do CC não veda a adoção por casal homossexual” (processo 1); da mesma forma, é preciso explicitar que a “habilitação dos postulantes vem abrigada no princípio da igualdade e da não discriminação” (processo 2).

Além dessa logística de argumentação legal que se desenvolve pelo simples fato do requerente ser homossexual, há outras questões que se fazem necessárias especificamente nesse caso da adoção homoparental. Em um processo de habilitação, numa comarca do Paraná, de um casal homossexual, cujo posterior processo de adoção foi realizado no Rio de Janeiro, lê-se, no estudo psicossocial, que “estão juntos porque um tem carinho pelo outro e a relação não é baseada apenas no sexo” (processo 2), fruto da concepção social que tende a enxergar a homossexualidade masculina como promíscua, de relações efêmeras, incapaz de laços mais estáveis. Não se encontra afirmação semelhante em nenhum laudo psicossocial em processo de casais heterossexuais.

Assim como nas entrevistas, também nos processos analisados até o presente momento da pesquisa a questão sobre as “funções

parentais”, ou seja, o papel específico que “pai” e “mãe” desempenhariam no desenvolvimento da *psiché* infantil, não surge como um problema que impeça a adoção homoparental. Em um processo de habilitação de um casal homossexual masculino, após afirmar que tanto a função paterna, entendida como “proteção, limite e direção”, quanto a materna, concebida como “provendo o vínculo, a nutrição e a organização”, precisam existir para garantir à criança sua estrutura psíquica, diz o laudo que tais funções serão supridas pelo “equilíbrio do casal (...) junto com a ajuda da madrinha e dos amigos que os cercam” (processo 1).

A “positivação” da conjugalidade homossexual também aparece no campo a partir das falas dos operadores do direito presentes nos congressos. Na palestra “Relações familiares e Homoafetividade”, durante o III Congresso de Direito Homoafetivo, realizado na cidade de Vitória, no Espírito Santo, em maio de 2013, o titular do Núcleo Especializado de Promoção e Defesa dos Direitos Individuais e Coletivos da Mulher da comarca de Vitória e da Defensoria Pública do Estado do Espírito Santo, afirmou em relação às denúncias motivadas pela Lei Maria da Penha (lei nº 11.340, de 7 de agosto de 2006) que, em sete anos de vigência da lei, atendeu 36.000 mulheres vítimas de violência masculina e nenhuma mulher agredida por companheira. Baseado em tal dado, afirma que os casais homossexuais são diferentes dos heterossexuais, pelo menos os femininos contemplados pela referida lei, pois “desconhecem a violência (...) O elemento ‘violência’ é algo estranho às relações homossexuais”, assim “os homossexuais são diferentes de nós, os heterossexuais, que sabemos ser violentos”.

Nega-se assim a existência de violência em casais lésbicos, o que parece se dar pela atribui-

ção de um caráter menos violento às mulheres do que aos homens. Interessante no debate que se seguiu à tal colocação foi a fala de uma participante, auto-identificada como “militante lésbica”, afirmando que haveria sim muita violência em casais homossexuais femininos, o que não ocorreria seria a denúncia de tal situação, por desconhecimento da lei ou vergonha diante do Estado.

Considerações finais

A partir dos dados preliminares da pesquisa acima expostos, entendo que o tom, muitas vezes, normatizador do discurso das equipes técnicas sobre a adoção homoparental, não constitui simples expressão de uma situação resolvida, como muitas vezes parece ser proposto pelas entrevistas, mas um meio de assegurar que se resolva, ou seja, encaro o discurso que parece abrandar a questão, negando o conflito, como uma posição específica nesse mesmo conflito. Posição essa que também explica a “positivação” da homossexualidade nos discursos a fim de mostrá-la apta ao projeto parental desejado pelos candidatos homossexuais à adoção.

O perigo que espreita a tal postura é a consagração de uma homossexualidade conjugal que se transforme em modelo e, no âmbito do direito, que se torne quase sinônimo da própria homossexualidade, lançando outras experiências homossexuais ainda mais para a margem (BUTLER, 2002) e impondo a obrigação de “dar certo” para os casais adotantes, como expressa a fala de Nair, mãe adotiva em união estável homossexual, que afirma que há um aumento na responsabilidade na criação das crianças e na manutenção da união porque é preciso “dar ainda mais exemplo”, já que as adotantes são um casal de lésbicas.

Notas

1. Mestrando em Ciências Sociais no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCS) da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ).
2. Das três varas da infância e da juventude da capital, realizamos pesquisas nas varas regionais de Madureira e Santa Cruz. A 1ª Vara da Infância e Juventude, até o presente momento, não deu qualquer resposta ao meu pedido de pesquisa.
3. O termo “homoparentalidade” é tradução do francês *homoparentalité*, cunhado em 1997, pela *Association des parents et futurs parents gays et lesbiens* (APGL) (UZIEL, 2007).
4. O processo de habilitação do candidato é o que atesta, caso seja deferida a habilitação, que este se encontra em condições para adotar uma criança ou adolescente. O processo de adoção é o que terá como resultado a filiação de uma, ou mais, criança(s) ou adolescente(s) por meio do vínculo jurídico estabelecido pela decisão do juiz. Em ambos os processos a atuação da equipe técnica das Varas de Infância, da Juventude e do Idoso, é fundamental. Outro ator importante no processo são os Grupos de Apoio à Adoção. O candidato à habilitação na comarca do Rio de Janeiro é obrigado a participar de um número determinado de reuniões. Tais grupos funcionam tanto para o esclarecimento do processo quanto como uma rede de apoio e solidariedade aos candidatos à habilitação, aos já habilitados e, algumas vezes, aos pais adotivos através da partilha de suas vivências.
5. Ainda que o paradigma biológico se reafirme como definidor essencial dos laços familiares em outras instâncias no universo jurídico, por exemplo, na importância contemporânea do “exame de DNA” nos processos de reconhecimento de paternidade (FONSECA, 2004).
6. É importante compreender essa “nova postura de orgulho” em relação à filiação adotiva, afirmada, sobretudo, nas entrevistas com as equipes técnicas e com aqueles que podemos chamar de “militantes” da causa da adoção, por exemplo, coordenadores de Grupos de Apoio à Adoção (GAA), como um valor a ser promovido ao longo das várias etapas do processo de adoção já que muitos candidatos a pais e mães adotivos ainda procuram essa forma de filiação após várias tentativas frustradas de gerar filhos biológicos.
7. Os nomes dos entrevistados são fictícios.
8. Como a orientação sexual não é critério para se habilitar à adoção, a homossexualidade não aparece necessariamente nos processos de adoção monoparental, assim é no caso da adoção por casais homossexuais que a questão mais se evidencia no processo.
9. Apesar do objeto da minha pesquisa ser a adoção homoparental, tive acesso às entrevistas e cheguei a realizar algumas com pais adotivos heterossexuais, graças ao projeto “Adoção em seus múltiplos sentidos” coordenado pela minha orientadora, Profa. Alessandra Rinaldi.
10. O mesmo dado aparece na pesquisa de Ana Paula Uziel sobre adoção e homossexualidade: “Apesar de a pessoa sozinha, independente do sexo, despertar questionamentos próprios à tal condição, o homem que assim se apresenta gera mais inquietações” (UZIEL, 2007, p. 29).
11. Em um texto clássico, Rubin propõe a existência de níveis de “respeitabilidade erótica” demarcados fundamentalmente por uma linha divisória entre a ordem e o caos sexual. Em decorrência das mudanças nas formas de viver a sexualidade, experimentadas, sobretudo, a partir das décadas de sessenta e setenta, alguns comportamentos estariam ultrapassando a linha, migrando para a “respeitabilidade erótica”. Seria o caso, dentre outros, de certas vivências homossexuais. Mesmo reconhecendo que “boa parte da homossexualidade continua no lado mau da linha” (RUBIN, 2003, p. 16), se a vivência homossexual for “em casal e monogâmica, a sociedade está começando a reconhecer que ela inclui uma gama completa de interação humana.” (*ibidem*).

Lista dos processos

Processo 1 - Processo 0319.583.412010-8

Processo 2 - Processo 2005.000.797900-0

Referências bibliográficas

- BUTLER, Judith. Is Kinship Always Already Heterosexual? In: *Indifferences: A journal of feminist cultural studies*, v. 13, n. 1, p. 14-45. 2002.
- DIAS, Maria Berenice. Família e sucessões. In: *Revista do advogado*, ano 27, maio, n. 91, 2007.

- FONSECA, Claudia. A certeza que pariu a dúvida: paternidade e DNA. In: *Revista Estudos Feministas*, vol.12, n. 2, ago, p.13-34. 2004.
- FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. 15º Ed. São Paulo: Loyola. 2007.
- GOFFMAN, Erving. *Estigma*: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Rio de Janeiro: Zahar. 1978.
- HEILBORN, Maria Luiza. *Dois é par*: Gênero e identidade sexual em contexto igualitário. Rio de Janeiro: Garamond. 2004.
- PAIVA, Antonio. *Reservados e invisíveis*: o *ethos* íntimo das parcerias homoeróticas. Campinas: Pontes. 2007.
- PERELSON, Simone. A parentalidade homossexual: Uma exposição do debate psicanalítico no cenário francês atual. In: *Estudos Feministas*, Florianópolis, N. 14(3), set-dez, p. 709-730. 2006.
- ROUDINESCO, Elizabeth. *A família em desordem*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 2003.
- RUBIN, Gayle. *Pensando o sexo: Notas para uma teoria radical das políticas da sexualidade*. 2003. Disponível em: <<http://www.miriamgrossi.cfh.prof.ufsc.br/pdf/gaylerubin.pdf>>. Acesso em: 6 dez. 2012.
- STOLLER, Robert. *Masculinidade e Feminilidade: Apresentações de gênero*. Porto Alegre: Artes médicas. 1993.
- SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL. ADI 4.277/DF. Relator: Min. Ayres Britto. Julgamento em: 05/05/2011, publicado no DJ de 14-10-2011 p. 2607-3. Disponível em: <<http://www.stf.jus.br/portal/autenticacao/>>. Acesso: 1 abr. 2013.
- UZIEL, Ana Paula. *Homossexualidade e Adoção*. Rio de Janeiro: Garamond. 2007.
- VECCHIATTI, Paulo Roberto Iotti. *Manual da Homossexualidade: Da possibilidade jurídica do casamento civil, da união estável e da adoção por casais homoafetivos*. São Paulo: Ed. Método Ltda. 2013.
- ZAMBRANO, Elizabeth. et al. *O direito à homoparentalidade: Cartilha sobre as famílias constituídas por pais homossexuais*. Porto Alegre: Vênus. 2006.
- ZARIAS, Alexandre. *Das leis ao avesso: Desigualdade social, direito de família e intervenção judicial*. Tese (Doutorado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo. 2008.

autor **Rafael Morello Fernandes**
Mestrando em Ciências Sociais / UFRRJ

Recebida em 08/11/2013

Aceita para publicação em 16/12/2013

“Entre o ser humano e as leis existem muitas coisas”: vozes femininas acerca da criminalização do aborto¹

EMILIA JULIANA FERREIRA²

Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Santa Catarina, Brasil.

DOI: 10.11606/issn.2316-9133.v22i22p262-274

resumo Apesar do Estado brasileiro criminalizar o aborto por livre escolha da mulher, de maneira geral, essa criminalização não significa uma intensa judicialização dos casos. Porém, como a criminalização não ocorre rotineiramente, alguns casos geram ampla repercussão na polícia, no judiciário e na mídia. Foi o que ocorreu no ano de 2007, quando uma clínica médica acusada de praticar abortamentos ilegais foi fechada e investigada pela polícia. A investigação resultou no processamento penal de cerca de 1.200 mulheres que haviam passado pela clínica nos anos anteriores. Este trabalho tem por objetivo descrever o que significa esse processo na vida de algumas dessas mulheres, entrevistadas à época da pesquisa ou ouvidas através de seus depoimentos dados à polícia. Preliminarmente, é possível afirmar que esse processamento afetou muito negativamente a vida dessas mulheres e o processo de significação do abortamento em si, tomou rumos acusatórios que em muitos casos não estavam presentes antes do processo judicial, mas foram reforçados por ele.

palavras-chave Aborto; Criminalização; Mulheres; Processamento penal; Processos de significação

The representation of homosexuality in legal speeches about homoparental adoption

abstract The article, a result of my master's research, is about the homosexuality's representations from the legal speech's on adoption of children in

the Child and Youth Courts of Rio de Janeiro. According to the preliminary results of the research, highlight two strategies in dealing with the controversial relation between homosexuality and parenthood by those involved in adoption processes: the invisibilization of the peculiarities of adoption by homosexual couples, like if the simple positivization of the question by the judiciary resolve the conflicts surrounding the issue, and also certain idealization of the homosexuality, as if it alone represented a kind of advantage in terms of maturation of the candidate for adoption.

keywords Family; Adoption; Homosexual adoption; Parental functions; Stigma

A legislação brasileira criminaliza o aborto realizado por escolha da mulher, só o permite em casos de estupro e risco de morte para a gestante. A despeito disso e do elevado número de abortos ocorridos a cada ano no país (estima-se números em torno de um milhão de abortamentos provocados), poucas mulheres eram judicialmente processadas no Brasil (ARDAILLON, 1997).

Os motivos para esse pequeno número de casos reportados e julgados derivavam principalmente da intimidade/privacidade do ato e do tipo de investigação policial que dispomos (indicação confirmada por algumas das pessoas entrevistadas, em especial atores do campo do judiciário), porém, certamente não derivava de um baixo interesse de criminalizar esta

conduta. Essa análise se confirmava a cada caso criminalizado, que agregava ampla atenção da polícia, do judiciário e da mídia.

No ano de 2007, essa ampla atenção em torno da criminalização do aborto tomou enormes proporções no estado de Mato Grosso do Sul, quando, a partir de uma denúncia através de uma reportagem investigativa de uma rede nacional de televisão, a polícia fechou e passou a investigar uma clínica médica acusada de praticar abortos ilegais. Nessa ocasião, todos os prontuários médicos da clínica foram recolhidos e aproximadamente 1.200 mulheres (além da médica e das funcionárias da clínica) foram denunciadas e processadas pelo crime de aborto. Este trabalho tem por objetivo descrever o que significa esse processo na vida de algumas dessas mulheres, algumas delas entrevistadas à época de minha pesquisa de mestrado e outras delas lidas através das transcrições de seus depoimentos dados à polícia e contidas no processo principal do caso.³

Busco demonstrar o ponto de vista das acusadas, que não são, porém, consideradas criminosas. Essa ideia é um entendimento que parte do ponto de vista dos atores entrevistados no judiciário, que têm essa visão ao compará-las com aqueles que praticam crimes reincidentemente (lembrando também que as varas e promotorias visitadas trabalham com o júri, onde são processados os homicidas) e relatam que na vida destas mulheres a prática do crime é uma exceção, como a fala de um dos juízes do caso:

Não é um perfil criminoso. Não é um perfil como nós estamos acostumados aí, que tem vários antecedentes. Normalmente é um caso isolado na vida da pessoa, muitas vezes até justificado por uma tenra idade, por imaturidade, por falta de escolha, por falta de orientação e tudo mais (entrevista com juiz Thiago).⁴

As primeiras 50 mulheres a serem ouvidas: entre indiciamentos e oitivas

Como já dito, este caso gerou aproximadamente 1.200 processos penais, porém, um deles, que chamo de “processo principal”, foi o responsável por gerar todos os demais. Este é o processo que investigou o trabalho da Clínica e denunciou a médica e suas funcionárias. São dele os dados relativos às 50 mulheres ouvidas, que por mim foram lidas através da transcrição de seus depoimentos prestados na delegacia.

Para instrução da investigação do processo principal foram ouvidas na delegacia 50 mulheres, que haviam estado na Clínica de dezembro de 2006 a abril de 2007. A polícia, o Ministério Público e o Judiciário, decidiram iniciar as investigações pelos casos mais recentes, pois partiram do pressuposto de que seriam os que “teriam mais chance de serem comprovados”. Metade dessas 50 mulheres tiveram seus casos usados para embasar a denúncia contra a Clínica e foram também indiciadas. Não é possível saber se as outras 25 mulheres foram posteriormente indiciadas ou não, mas a análise do processo indica que seus casos foram considerados “menos relevantes” enquanto comprovadores de prática do aborto na Clínica.⁵ Além disso, no inquérito policial estes casos não são destacados no relatório e, posteriormente, a denúncia também não os menciona.

As mulheres que embasaram a denúncia

As 25 primeiras mulheres denunciadas foram as referidas pelo Ministério Público como exemplos de ocorrência de abortamento durante o processo impetrado contra a Clínica, a médica e suas funcionárias. Doze dessas mulheres

admitem a realização do aborto em seus depoimentos, outras onze negam. Duas apresentam outras alegações: uma não admite, nem nega (pois diz não saber o que se passou na Clínica, nem se estava ou não grávida) e uma diz que só irá se pronunciar em juízo.

A tomada de seus depoimentos ocorre em termos de declarações para 9 mulheres (duas delas prestaram declarações por serem menores de idade, mas suas mães foram indiciadas), as demais (16 mulheres), tiveram seus depoimentos tomados em autos de qualificação e interrogatório, que indicam que em seguida elas também serão indiciadas (anexo a ele já se encontra uma planilha de identificação com dados sobre a aparência da pessoa e dados sobre a “vida pregressa do indiciado”). O indiciamento na delegacia indica a abertura de processos para apurar a infração penal que se relaciona com o art. 124 do Código Penal – provocar aborto em si mesma ou consentir que outrem lhe provoque. Na verdade, todas essas 25 mulheres foram indiciadas, o que demonstro aqui é que o indiciamento de 16 delas ocorreu no momento do primeiro comparecimento a delegacia, e não posteriormente, como as demais. Relatarei alguns dados dessas mulheres (relativos ao ano de 2010, quando foram coletados os depoimentos) e um descritivo de algumas alegações em seus depoimentos na delegacia.

Dentre as mulheres que confirmam terem feito aborto é possível verificar o empoderamento da decisão em várias falas (soube da gravidez e decidiu-se pelo aborto, por isso procurou a Clínica), ou seja, a dúvida não se mostra presente, a decisão se baseia no fato de “não poder/não querer ter um filho naquele momento de suas vidas”. Dois casos são de adolescentes, esses casos dão a entender ser pelo motivo de uma gravidez indesejada neste momento da vida, apesar disso, ambas não referem motivos adicionais pelos quais optaram pelo aborto. Quatro mulheres

relatam estar “sem condições financeiras para ter um filho”. Outras quatro relatam o abandono/fim da relação com seus parceiros como motivo da decisão. Uma mulher relata que a gravidez era indesejada, pois decorria de um relacionamento eventual e outra relata problemas graves de saúde, que seriam potencializados com a gestação.

Das que confirmaram o procedimento abortivo, sete delas se dizem arrependidas do procedimento, em resposta à pergunta de praxe: *Está arrependido pela prática do crime pelo qual responde agora?* (constante nas questões relativas à vida pregressa do indiciado, documento constante no indiciamento). Duas relatam o ‘arrependimento’ apenas como resposta a essa questão do indiciamento e duas falam, em seus depoimentos, da dúvida e do sentimento ruim com relação ao ocorrido, mas também respondem positivamente a questão formulada no indiciamento. Três mulheres deixam claro o arrependimento em suas declarações.

Das mulheres que negam terem feito o aborto, nenhuma nega o comparecimento na Clínica, mas relatam terem procurado a mesma por outros motivos, que não a realização de um procedimento abortivo. Sete mulheres afirmam que estavam grávidas e que tiveram um aborto espontâneo depois de comparecerem a Clínica. Destas, uma delas afirma que desejava fazer o aborto, mas como os valores repassados eram muito altos acabou por não realizar o procedimento; três mulheres afirmam ter comparecido a Clínica para fazer exames, pré-natal e para serem medicadas; três alegam que compareceram após constatarem que haviam sofrido um aborto espontâneo e necessitavam fazer a limpeza do útero através da curetagem. Duas afirmam que “estavam apenas com a menstruação atrasada” e teriam procurado a Clínica para orientação médica, não tendo feito nenhum exame na Clínica. Uma afirma ter procurado a Clínica para fazer um tratamento para engravidar (a clínica tinha

a nomenclatura de “Clínica de planejamento familiar”) e outra afirma que não fez o aborto e que até hoje não sabe se esteve ou não grávida.

Duas mulheres não admitem, nem negam. Uma delas é Alana, que não sabe dizer o que realmente se passou e a outra Fabiana, que reserva-se o direito de falar apenas em juízo.

Para aquelas que admitiram o procedimento, a maioria o fez antes das 12 semanas de gestação, através do uso do medicamento *cytotec*, método mais comum no país para induzir o aborto, dados que também encontram correspondência em pesquisa sobre a incidência do aborto no Brasil (DINIZ e MEDEIROS, 2010).

Um caso emblemático: a mulher que apresentou o filho em sua defesa

Dentre o grupo de 25 mulheres indiciadas e utilizadas como exemplos para a criminalização dos trabalhos na clínica, um deles chama bastante atenção, pois se trata de uma mulher que compareceu em juízo grávida. Ficou comprovado por exames de ultrassom levados pela mulher que o período gestacional da época de seu comparecimento à vara criminal condizia com sua estada na clínica, ou seja, tratava-se do mesmo feto no período do comparecimento a clínica e da gestação atual.

Consegui contato com essa mulher e no trabalho chamei-a de Cecília. Ela diz ter ocorrido uma falha na investigação, em que seu depoimento na delegacia foi impresso com informações que ela acredita serem de outra pessoa, como ela estava com pressa no dia de seu depoimento, assinou sem ler e nele estava descrito um aborto que ela não praticou, nem narrou.

Entrevistei Cecília em sua casa e seu filho (a quem fui apresentada) estava correndo pelo quintal. Ela diz ter ido à Clínica por ser conhecida da médica e lá o ultrassom ser mais barato,

desconhece o porquê de sua ficha ter anotações de valores altos e acha que em sua ficha deve ter havido anotações posteriores, feitas pelas enfermeiras. O ultrassom que fez na Clínica comprovou sua gravidez.

Ela afirma que tinha conhecimento que a Clínica fazia procedimentos abortivos, mas diz que em nenhum momento a procurou por tal razão. A realização do ultrassom naquele local se deveu a amizade e relacionamento profissional com a médica, ela dava cursos de massagens e a médica teria solicitado um curso para aperfeiçoamento de suas enfermeiras. O ultrassom foi feito durante uma das vezes em que ela esteve na Clínica oferecendo o treinamento.

Quando eu fui conversar com a delegada que ela me intimou, ela também, ela errou. Porque eles substituem, eles fazem um sobescrito na hora da digitação. Então eu acho que ela não apagou o último interrogatório que ela fez. Até quando o Dr. Renato [juiz do caso] leu ele falou, “mas tá uma coisa incerta isso daqui” e o advogado que acompanhou, ele falou, “isso aí foi decerto na hora da substituição”. Porque até certo ponto diz que eu não fiz o aborto e depois parece que começa uma nova história dizendo que eu fiz. (...) Mas aí não tem como, eu provei que eu tava grávida, como que eu sofri um aborto? (entrevista com Cecília, grifo meu).

Ela relata que não foi a fundo investigar o que teria ocorrido ou procurar sobre a possibilidade de entrar com um processo contra o Estado, por conta do equívoco de sua criminalização, porque sua gravidez foi de risco e como o processo foi longo, após a audiência resolveu entender o caso como uma “página virada”. Apesar disso, relata que seu nome chegou a sair num jornal e pessoas telefonaram para sua casa atrás de informações, mas ela preferiu não ligar para esta situação, diz ser “muito independente” (inclusive sua gestação)

e não ter que “dar satisfações para ninguém”. Apenas em um caso, de um jornal que ela chama de “sensacionalista” e que teria divulgado insistentemente seu nome, ela o procurou e exigiu uma retificação da informação, o que segundo ela foi feito pelo jornal que estava sob ameaça de sofrer um processo.

Continua sua fala dizendo: *Se eu tivesse feito eu assumiria que eu fiz, porque eu sou a favor do aborto*. Depois me relata que foi muito bem tratada durante a audiência e me conta: *até porque, na hora que eu entrei na sala acho que o juiz levou um susto*.

Este fato é emblemático da investigação e demonstra que falhas ocorreram na “seleção” das mulheres criminalizadas (até mesmo nos 25 casos elencados pela promotoria para comprovar os procedimentos abortivos ilegais da clínica). No caso de Cecília, esta “falha” foi posteriormente “corrigida” e durante o processo principal ela recebeu a impronúncia do juiz e seu caso foi extinto imediatamente, porém, a tramitação criminal seguiu até esta fase, com as demais mulheres.

As mulheres que depuseram, mas que não serviram para embasar a denúncia

As que não serviram de base à denúncia, mas que foram intimadas a comparecer na delegacia e foram ouvidas, coincidentemente, somam também 25 mulheres. Todas também tinham prontuários médicos na Clínica, algumas, um pouco mais que isso.

Uma das mulheres chega a admitir o aborto. Por ser menor de idade, poderíamos considerar que este é o motivo de ela não estar na denúncia, mas como há outras duas mulheres menores de idade na denúncia, podemos descartar essa hipótese.

Sete mulheres alegam que continuavam grávidas, que chegaram a ir à Clínica, mas não fizeram o procedimento do aborto ou procuraram a Clínica por outros motivos, exames e consultas. Destas, cinco comprovam a gravidez através de exames de ultrassom levados como prova à delegacia. Outras três mulheres alegam ter procurado à Clínica para colocar DIU, fazer uma cauterização do útero e para a reversão de uma laqueadura. Quatro outras comprovam que foram fazer exames na Clínica e não estavam grávidas nesta data.

Mas destaco 10 depoimentos que em muito se parecem com aqueles das mulheres denunciadas e que negaram ter feito o procedimento abortivo na Clínica. Cinco mulheres afirmam que não estavam grávidas ou que estavam apenas com a menstruação atrasada e posteriormente ela “desceu”. Outras cinco afirmam que sofreram aborto espontâneo, duas delas teriam feito a curetagem na Clínica e três em hospitais. Ou seja, ser ou não denunciada não dependeu apenas do que foi dito na delegacia.

Acontece que as demais provas por vezes também se “assemelham” com a das denunciadas. As anotações de valores também giram em torno de valores altos, de R\$1.500 a R\$4.000. Em algumas fichas também se encontra a anotação 1CTC (esta anotação é encontrada até mesmo em prontuários de mulheres que continuavam grávidas na época das investigações policiais, que se deram alguns meses depois do comparecimento das mulheres à clínica), indicada pelos operadores da justiça como sendo a prescrição do medicamento abortivo *cytotec*. Há também fichas de aparência e de avaliações psicológicas. Se considerarmos que estas mulheres não foram denunciadas, pois não passaram pelo procedimento abortivo, entrevemos que estas informações eram anotadas nas fichas das mulheres antes da realização do procedimento e até mesmo a revelia de suas vontades, como forma

de configurar um tipo de triagem anterior a realização do procedimento cirúrgico.

Há em quatro casos, um outro documento, considerado como prova pela polícia de fortes indícios de crime, a declaração assinada pela mulher da curetagem por aborto retido. Duas dessas mulheres são as que admitem terem feito curetagem na Clínica por conta de terem sofrido um aborto espontâneo, a terceira é aquela que admite o aborto ilegal e a última é uma das mulheres que diz ter sofrido aborto espontâneo e recorrido a uma maternidade para fazer a curetagem.

As provas técnicas estão presentes nos dois grupos de mulheres, as denunciadas e as não denunciadas, em alguns casos podemos considerar as provas “irrefutáveis”, tais como os operadores do sistema de justiça apregoaram, em outros nem tanto, em alguns as provas foram mínimas. Dependendo do caso, e isso vale para as denunciadas e para as não denunciadas, as provas técnicas pesam mais ou menos e a quantidade de provas também não se demonstrou como um critério. Como demonstra Roberto Kant de Lima (2000), no Brasil não há uma hierarquia oficial de provas, o peso de cada uma delas (ou até mesmo seu desconhecimento) fica a critério dos administradores da Justiça. Mas não podemos esquecer que a administração da justiça tem sempre o lado do subjetivo, o que não quer dizer maior ou menor rigor na investigação ou na aplicação da lei, mas sim a aquiescência de que o sistema não é e nem consegue ser neutro.

Depoimento de duas mulheres

Tive a oportunidade de entrevistar duas mulheres que foram processadas, ambas não são de Campo Grande e me relatam histórias um pouco diferentes das que tinha ouvido. Em especial, quando falavam do tratamento dado nas

delegacias do interior, muito diferente daquele descrito na capital, onde os delegados alegavam que as mulheres recebiam um tratamento especial, para não serem constrangidas.

A fala de Malu descreve bem este cenário, ela diz ter sido abordada por um policial que a informou que deveria levá-la à delegacia, mas disse não saber do que se tratava: *Chegando lá encontrei inúmeras pessoas conhecidas, meninas, de ..., alguns empresários com meninas. Eu não sabia o que estava acontecendo.* Ou seja, ela me relata que quando adentrou na delegacia havia uma fila de mulheres, todas estavam sendo intimadas a prestar depoimentos sobre o caso e todas ficaram constrangidas ao observarem umas as outras e serem reconhecidas por seus vizinhos e conhecidos na cidade. Além disso, me relata que recebeu um tratamento rude da policial que tomou seu depoimento: após ter sido informada que estava sendo acusada de ter feito um aborto ela teria dito *eu? Imagina, eu nunca ouvi falar disso.* Segundo Malu, a policial ficou rude e disse insistente: *mas tá escrito aqui e foi com o seu consentimento. Essa assinatura aqui não é a sua?* A policial ficou o tempo todo tentando coagi-la a admitir o aborto, apesar de ela alegar ter ido à Clínica para fazer uma cauterização por conta de uma ferida no útero. A policial inclusive chegou a digitar erroneamente, em seu depoimento, a informação de que ela afirmava ter feito a curetagem e ela teve de pedir para corrigir o texto. Ficou durante uma hora sendo inquerida na delegacia.

Para mim ela admite que fez o aborto na Clínica, mas me relata que já havia procurado a Clínica para trocar um DIU. Ela teria sido primeiramente atendida pela psicóloga, que teria lhe perguntado se tinha certeza da decisão e ela teria respondido que sim. Os valores também foram negociados com a psicóloga, ficou em R\$1.500 em espécie. Diz não ter falado, nem visto a médica. Na Clínica o atendimento era muito bom,

ela diz que parecia um mini hospital. Para fazer o procedimento ela teria ficado internada na Clínica e sido liberada na manhã seguinte.

Diz não pensar mais no que fez, não se culpa e diz que tinha que ser dessa forma: *não tinha outro jeito*. Ao ver a reportagem sobre a Clínica teria pensado: *Quantas mulheres que precisarão disso e não terão mais a quem recorrer?*, pois diz ser favorável ao aborto. Relata ainda que: *Eu não queria falar disso, isso era meu, era pessoal*, mas depois de ter passado na delegacia acabou se *vendo obrigada* a contar para familiares, a irmã e a filha, pois estava muito abalada emocionalmente. Nesse sentido, pensar o aborto como “histórias que ninguém conta” (AREND, ASSIS e MOTTA, 2012) nos ajuda a entender que as falas sobre o aborto são sempre interpostas em redes de significados que dependem fundamentalmente de seus contextos e como as experiências do aborto são de âmbito íntimo, o que Rozeli Porto (2009) traduziu em sua pesquisa na área médica como “cultivo ao segredo”, podemos entrever as interferências que um processo penal, que é de ordem pública, acarreta na vida dessas mulheres.

Até a data de nossa entrevista, Malu não tinha tido mais notícias sobre o andamento do seu processo, nem sabia se havia ou não sido indiciada. Considera o caso um “terrorismo e hipocrisia”, pois, diante dos problemas reais, esse seria menor. Seria também um processo de “causa e consequência”, ou seja, diante do feito há uma consequência para seus atos, porém, acabou se tornando uma “invasão de privacidade”.

Meire foi outra mulher que entrevistei, sua entrevista foi muito emocionada, em especial quando me falou de como foi vista e tratada como “criminosa”. Me afirma que *como mulher você deve ter a opção de querer ou não ter filhos* e ela diz que sua opção foi sempre muito clara, além de ter tido o apoio do parceiro na decisão de não ter o filho: *É o direito da mulher, com*

seu parceiro, de tomar essa decisão. É a favor do aborto e diz que não entende como esse tema ainda é tratado como crime no país.

Teria procurado a Clínica por duas vezes (porque não queria ser atendida em sua cidade, que é pequena e onde todos comentam sobre uma internação no hospital), em diferentes anos. Sobre os motivos ela relata: *naquela hora não estava preparada, não queria* e, além disso, sobre o estatuto de sua decisão: *Não tenho problemas psicológicos, não tenho culpa*. Conta ter tido sempre muita dificuldade de tomar a pílula, pois teve problemas de saúde ligados ao alcoolismo. Diz que a Clínica era muito profissional e a higiene muito boa, marcou a consulta pelo telefone e os valores foram repassados e recebidos pela atendente na entrada da Clínica. Não teria sido atendida pela psicóloga.

Sobre o tratamento recebido na delegacia, ela considera uma invasão devido ao tipo de perguntas formuladas a ela: perguntaram se ela conhecia o pai, se ela tomava ou não pílula. Diz ter ficado muito mal e não dormido depois de ter ido à delegacia. Ainda na delegacia, chegou a perguntar se poderia contratar um advogado, mas acabou ponderando que numa cidade pequena seria difícil contratar um advogado sem se expor (posteriormente Meire contratou uma advogada de outra cidade para trabalhar em seu caso, foi através de sua advogada que conseguiu seu contato e Meire aceitou conversar comigo). O interrogatório seguiu escrutinando suas condutas e quando perguntada sobre se estava arrependida, se sentiu coagida a responder que sim. Também foi coagida a confessar o crime, pois a escrivã reforçava suas perguntas dizendo que havia nos documentos sua assinatura e que poderiam fazer o exame datiloscópico para provar que ela teria feito o aborto, ou seja, insistia em dizer que o crime já estava comprovado e que não adiantava mais negar. Além disso, Meire foi procurada em diversos lugares e teve que com-

parecer na delegacia em horário de expediente, por conta disso acabou tendo de inventar uma desculpa para sair do trabalho sem que todos soubessem que estava indo depor na delegacia.

Sobre o caso como um todo ela afirma: *Só de ter aquilo na sua ficha, quando tirar o atestado civil e criminal, (...) você não é mais ré primária. Eu queria que ninguém passasse por isso que eu tô passando* (neste momento ela se emociona). *Justamente por isso que a gente tem que pensar como mudar essa lei.*

Após ter comparecido na delegacia ficou sabendo do fato de que um de seus casos já havia prescrito, mas o outro não prescreveu por conta de apenas dois meses e, na época de nossa entrevista, estava sendo processada por este segundo caso. Segundo ela, o sentimento que tem é de achar injusto, e completa falando que os motivos sobre a decisão do aborto podem ser muitos e que *entre o ser humano e as leis existem muitas coisas.*

As mulheres (e poucos homens) processadas, seus julgamentos

As mulheres (e alguns homens) denunciadas pela prática do aborto receberam, até agora, três diferentes tratamentos processuais. O primeiro tratamento foi dado às primeiras pessoas processadas (aproximadamente 25 pessoas⁶): suspensão condicional do processo,⁷ acrescida de prestação de serviços à comunidade.⁸

O segundo tratamento foi a suspensão condicional do processo, apenas com o cumprimento das condições obrigatórias da suspensão. Ele foi concedido às pessoas processadas logo após estas 25 primeiras, e vem sendo aplicado à maioria dos casos que tramitaram desde então e que não se enquadram no terceiro tratamento.

O terceiro tratamento foi a prescrição virtual da pena,⁹ que vem sendo concedida a cada vez

mais casos, devido ao tempo transcorrido desde a data dos fatos. Os processos são tantos que a negociação da culpa é deixada de lado e o processamento acaba suspenso antes de ser julgado.

Questionei o promotor do caso se alguma das mulheres poderá ser levada a júri, ele me respondeu que há alguns casos em que a mulher é acusada de mais de um crime e também casos em que a mulher não é ré primária, nestes casos não pode ser concedido benefícios processuais da suspensão e elas poderão ser encaminhadas a júri, mas isso ainda não tinha ocorrido, à época da pesquisa, para nenhuma das mulheres processadas.

Porém, o mesmo não se deu com as funcionárias da clínica, que foram a júri como resultado da investigação do processo principal do caso, que era relacionado ao funcionamento da clínica. Neste processo também foi denunciada a médica responsável (dona do estabelecimento), contudo, logo após os recursos contra a pronúncia terem sido negados, ocorreu um fato que polemizou ainda mais o caso. No final do ano de 2009, a médica apareceu morta em seu carro, com uma seringa na mão (ela era médica anestesista) e um bilhete com dizeres que a polícia classificou como sendo de um “ritual de alívio”, comumente encontrado em locais de suicídio.

Um inquérito foi instaurado e concluiu que a causa da morte foi suicídio. Apesar de a investigação policial ter afirmado o suicídio da médica, muitas especulações colhidas durante o trabalho de campo relataram desconfiança quanto ao suicídio, me narravam sobre a perseguição política que a mesma recebia e que a morte dela calaria uma personagem que ainda tinha muito a dizer, especialmente sobre grandes nomes da sociedade local e regional. Durante as investigações a médica ainda teve sua licença médica cassada, além de ter ficado foragida durante algum tempo e depois ter sido presa, na data de sua morte estava morando

num sítio afastado da cidade, que era de sua propriedade. Com a morte da médica ficou extinta sua punibilidade para o caso.

Dado o sucedido da morte da médica, foram a julgamento somente as funcionárias da clínica: três auxiliares/técnicas de enfermagem e uma psicóloga. O júri ocorreu na cidade de Campo Grande, no dia 8 de abril de 2010 e condenou todas as funcionárias.

A primeira enfermeira foi condenada a 4 anos em regime aberto, a segunda a 1 ano e 3 meses em regime aberto, a terceira enfermeira a 7 anos em regime semiaberto e a psicóloga a 6 anos e 4 meses em regime semiaberto. Todas recorreram da sentença e em setembro do mesmo ano conseguiram deferimento parcial do recurso, junto ao Tribunal de Justiça do estado de Mato Grosso do Sul. O Tribunal entendeu o crime como continuado¹⁰ e rebaixou as penas de duas das enfermeiras e da psicóloga para 2 anos em regime aberto e da outra enfermeira para 10 meses em regime aberto. Devido às penas terem sido rebaixadas, foi concedido à todas elas a suspensão condicional da pena,¹¹ através da prestação de serviços à comunidade durante um ano.¹² Apenas uma delas recorreu da decisão, pois alega que como sua pena foi de dez meses, não seria condizente prestar serviços à comunidade por um ano. As demais vinham cumprindo as condições de suspensão da pena.

As funcionárias da clínica processadas

Tive a oportunidade de conversar pessoalmente com duas das auxiliares de enfermagem da Clínica, cheguei até ambas através de seu advogado. Com a primeira delas me encontrei em sua casa, onde gentilmente fui levada por Dr. Cláudio, e com a segunda me encontrei no

escritório do mesmo advogado, que cedeu uma sala para conversarmos.

A primeira delas, D. Francisca, era quem trabalhava com a médica há mais tempo. Chegamos a casa dela quase de surpresa, pois Dr. Cláudio a avisou que estava indo até lá, mas preferiu não avisar que estava me levando para conversar com ela, lá chegando, pessoalmente explicou a ela quem eu era e qual a intenção de minha pesquisa e perguntou se ela poderia me conceder uma entrevista. Ela ficou inicialmente receosa, mas depois fomos conversando e ela concordou em falar. Senti que estava fazendo isso mais por gratidão ao advogado que lhe pedia este favor, pois dada todas as circunstâncias pelas quais passou, mesmo tendo transcorrido anos do início das investigações e meses do julgamento, ainda tinha muito medo em falar sobre o assunto. Ela me diz que não gosta de falar mais desse assunto, pois lhe causou muito sofrimento.

Em frente de sua casa há uma pequena loja de conserto de calçados, a casa é muito simples, com móveis já bem velhos, D. Francisca usava um vestido também bem singelo. Inicia nossa conversa falando que o Dr. Cláudio foi um anjo que apareceu em sua vida e a ajudou sem cobrar nada na hora que ela mais precisou, mas que *Deus dará tudo a ele em dobro*.

Ela me conta como sua história foi transformada depois do caso, num primeiro momento, sua vida virou de cabeça para baixo, foi muito humilhada e chegou a passar necessidades, pois apesar de já estar aposentada na época (por conta de outro emprego), tinha uma aposentadoria muito pequena e seus ganhos sofreram uma redução extrema de uma hora pra outra. Tentou procurar emprego em vários locais que já havia trabalhado e foi rejeitada em todos eles. Conta-me que foi como se todos tivessem se esquecido da profissional que ela era, por conta da reportagem que havia mostrado seu

rosto. Passou a ser acusada de aborteira, mas afirma que nunca fez nenhum aborto.

Narra que *graças a Deus teve muito apoio da família e dos amigos* e mesmo seus vizinhos também a apoiaram. Devido a esse apoio não entrou em depressão, mas na época esteve muito perto disso. Passou a ajudar o marido em sua sapataria e depois de certo tempo desistiu de procurar emprego, pois estava sendo muito humilhada. À época de nossa conversa me disse que conseguiu ficar melhor e que nunca mais pretende trabalhar na área. Ela me descreve que suas funções na Clínica se restringiam em fazer o preparo das mulheres, segundo as ordens da Dra. Neide (dona e médica responsável pela clínica).

Por fim, pergunto o que ela pensa sobre a morte da médica e ela me fala que se foi mesmo suicídio deve ter sido por depressão, mas que não acredita nesta versão. Acredita que ela foi assassinada e que “quem fez, fez muito bem feito”. Também pergunto sobre a pena que ela terá de cumprir, D. Francisca me fala que terá ainda que passar por mais esta humilhação, mas que ainda tem esperança que esse caso se reverta (na época de nossa entrevista sua pena ainda estava sendo discutida num recurso junto ao Tribunal de Justiça do estado).

Sobre a segunda auxiliar de enfermagem, Laura, Dr. Cláudio me explica que não poderia falar com ela, pois ela teve muitos problemas com o caso e por isso é arriscado falar sobre o assunto. Ele me conta que para ela o caso foi como uma ‘novela mexicana’, pois ao mesmo tempo em que foi processada, teve junto a isso inúmeros problemas pessoais de ordem familiar. A vida dela virou de cabeça para baixo, tudo ao mesmo tempo, só não teria perdido seu outro emprego, pois à época do ocorrido já trabalhava neste outro lugar.

Após conversarmos com D. Francisca, retornamos ao escritório do Dr. Cláudio. Anteriormente, ele já havia marcado um encontro com

a terceira funcionária, Graça, para tratar de assuntos do processo. Ao chegarmos, Dr. Cláudio me apresenta a ela e explica brevemente sobre minha pesquisa, ela também fica esquivada a princípio, mas concorda em conversar comigo. Ela começa me contando como sua vida também foi transformada e como foi humilhada por conta do caso, mas também teve muita ajuda de sua família. Ela não tem filhos e não é casada, mas me conta como ficou com vergonha, especialmente por sua mãe. Relata que ninguém da família nunca tinha tido problemas com a justiça e justo ela, que é a filha mais nova, teve que passar por isso, mesmo sendo inocente.

Diz que sente que as pessoas não olham para ela com os mesmos olhos, mas que apesar de tudo não perdeu tanto como D. Francisca, pois permaneceu em seu outro emprego e hoje faz alguns serviços autônomos também. Ela me conta que recebeu apoio desse outro emprego, pois diz que eles sabem a profissional que ela é, e acabou não procurando outro emprego, pois sabia que o caso da Clínica a prejudicaria e seria humilhante em seu currículo. Apesar disso, diz que não desistiu, pois gosta muito de sua profissão, entretanto ficou durante dois anos passando por tratamento psiquiátrico por causa do ocorrido (com o pai do Dr. Cláudio, que é médico psiquiatra).

Na Clínica ela fazia o atendimento das pacientes, exatamente a mesma coisa que faz nessa outra Clínica em que trabalha. Quanto a sua função de técnica em enfermagem, me diz que hoje tem muito mais medo de fazer algum atendimento sem a presença de um médico, me conta que às vezes os médicos não estão no plantão e são elas [as enfermeiras] que tem de resolver quando algo excepcional ocorre. Descreve-me um fato que ocorreu naquela semana na Clínica em que trabalha: um paciente estava perdendo muito sangue e o médico não estava presente e ela teve de ministrar uma medicação para conter a hemorragia. Ela diz que hoje tem muito

mais receio de prestar esse tipo de atendimento, mesmo que seja num caso como esse, pois tem muita insegurança depois de ter sido criminalizada por estar prestando seu serviço. Narra que este ano irá prestar vestibular para enfermagem, já que só é técnica de enfermagem e que só agora está conseguindo retomar sua vida.

Por último, me fala como o júri foi muito humilhante para ela, pois seu rosto ainda não havia aparecido na televisão (o que no júri ocorreu), porquanto não estava na Clínica no dia da gravação da reportagem. Quanto ao cumprimento da pena disse que tem que esperar para ver, mas que se tiver que prestar serviços à comunidade, será mais uma humilhação pela qual terá que passar.

Humilhação, constrangimento e injustiça

O caso da Clínica Sul Mato-grossense certamente serve de “exemplo” para entender o fluxo de produção do aborto como crime no Brasil. Apesar de ser um caso atípico, com muitos casos presentes num só, demonstrou os diferentes julgamentos e caminhos processuais que o crime de aborto recebe no ordenamento jurídico brasileiro, desde o júri popular (no caso das funcionárias) até os diferentes tratamentos de suspensão e extinção dos processos.

Mesmo tendo a criminalização de mais de mil mulheres, este caso confirma o fato de que poucos são os casos de aborto que chegam ao judiciário brasileiro, pois apesar de aqui não se tratarem de poucos casos, fica evidente de que se trata de um caso atípico e sem precedentes. Os próprios juízes e promotores me confirmaram que, ordinariamente, poucos são os casos que chegam a ser processados. O que se constata com isso é que o Estado tem um poder inábil ou seletivo para a punição de tal

prática. Porém, isso não quer dizer que não há interesse na sua criminalização. O que existe é um interesse na criminalização de alguns casos específicos, como este analisado, que acabam servindo como forma de demonstração da efetividade da lei e como forma de reforço ao caráter criminoso da ação.

Mais de 1.200 processos são gerados, mas a negociação da culpa, o julgamento penal, não ocorre para essas mulheres, pois seus processos são suspensos antes da fase de julgamento. Esse, além de ser um benefício processual usual para casos de crimes com penas de curta duração, também reflete o julgamento informal dos operadores da Justiça, a de que estas mulheres não são criminosas, mas que este crime pelo qual foram processadas é “apenas um equívoco em suas vidas”.

Mas se a culpabilização das mulheres não ocorre formalmente, ela ocorre informalmente através do constrangimento e até humilhação. Mesmo não sendo assim consideradas, as mulheres se sentem tratadas como criminosas, pois estão passando por todo o processamento dispensado aos criminosos: depoimento e, às vezes, coação nas delegacias, audiências e comparecimento mensal ao Fórum, prestação de serviços à comunidade (no caso das 25 primeiras mulheres processadas) e até júri (no caso das funcionárias).

As histórias recorrentes de constrangimento e até humilhação causaram muita dor em várias dessas mulheres criminalizadas. A voz dos operadores do judiciário, apesar de dizer que não eram criminosas, reflete sobre elas de maneira muito forte. Elas também não se consideram criminosas, porém, ao passarem por todo o processamento penal sentem que o Sistema as considera desta forma. Para algumas delas a mídia tornou o caso ainda mais difícil de ser enfrentado, pois seus nomes e até seus rostos foram expostos ao escrutínio público.

Em muitas de suas falas, é possível também perceber a queixa da insensibilidade do Sistema de Justiça para tratar de seus casos, algumas delas se referindo a abusos e coações e outras as acusações generalizantes que não levam em conta suas histórias e versões. O próprio processo de indiciamentos das mulheres as faz responder a questão se estão arrependidas do fato e a afirmação desse arrependimento aparece em poucos casos e de maneira espontânea em quase nenhum, além do exemplo do relato de Meire que apesar de não se arrepender, se sentiu coagida a responder que sim. Nas falas das mulheres é possível entrever que para nenhuma delas foi fácil passar por esta situação e em alguns casos o processamento criminal afetou muito negativamente a vida pessoal e profissional dessas mulheres e o processo de significação do abortamento em si tomou rumos acusatórios que em muitos casos nem sequer estavam presentes antes do processo judicial, mas que certamente foram reforçados por ele.

A “aplicação da lei” nestes casos faz parte dos trâmites regulares do nosso ordenamento jurídico, mas revelam que a Justiça consegue ser e não ser discricionária, ser e não ser singularizada e esses estatutos de decisão atravessam todas as etapas processuais e todos os operadores da Justiça. Assim, demonstra que o fazer “Justiça” não é mecânico e o *prestígio da autoridade interpretativa* (KANT DE LIMA, 2000) se faz decisivamente presente.

Enquanto o aborto segue sendo uma questão feminina, agora não mais só de usos, costumes e ensinamentos femininos, mas passando a ser também o “crime eminentemente feminino”, as mulheres continuam a ordenar sobre sua reprodução. O Estado, através das leis, quer dar também a sua interpretação e prescrever os comportamentos com relação a esta decisão. Essa prescrição de normatividade proibitiva não consegue fazer inexistir a prática

(nem talvez diminuí-la), mas produz exemplos de julgamentos que reforçam o caráter criminalizador do aborto.

Notas

1. Este artigo foi apresentado durante o III Encontro Nacional de Antropologia do Direito – ENADIR, 2013. Este trabalho faz parte de minha pesquisa de mestrado orientada pela professora Dra. Miriam Pillar Grossi e defendida no ano de 2012. A pesquisa recebeu apoio da FAPESC e FAPEAM através do Instituto Nacional de Pesquisa Brasil Plural - IBP, a quem agradeço imensamente. Recentemente, o artigo recebeu a atenciosa leitura da professora e colegas da disciplina “Oficina de escrita etnográfica” ministrada pela professora Soraya Fleischer no PPGAS/UnB, a quem também agradeço pelas sugestões na revisão do texto.
2. Mestra em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina.
3. Metodologicamente, a pesquisa se baseou em fontes documentais de processos penais e em entrevistas aos diversos atores do judiciário envolvidos no caso, as mulheres processadas, ambas as fontes presentes neste artigo.
4. Todos os nomes de personagens deste artigo são fictícios, por questões éticas seus verdadeiros nomes foram suprimidos. Apenas uma ressalva foi feita, trata-se da médica Neide Mota Machado, pois além de seu nome ser amplamente conhecido, ela já faleceu. Desta forma queremos também preservar sua memória.
5. Cinco documentos e anotações nas fichas médicas foram indicados pela polícia, em conjunto com promotores e juiz do caso principal, como “fortes indícios” de crime: a) Documentos que comprovam a gravidez (ultrassonografias); b) Declaração de curetagem assinada pela paciente; c) Ficha de internação na Clínica; d) Informação de pagamento de valores altos; e, e) Atestado da psicóloga de que a mulher está “apta”.
6. A lém das 25 mulheres referenciadas na denúncia, tenho conhecimento de um homem que recebeu também esse tipo de tratamento processual, trata-se do namorado de Alana.
7. A suspensão condicional do processo, art. 89 da lei 9.099/95, é um benefício processual concedido, em casos específicos ditados pelo Código Penal, a réus

primários. Este tratamento processual substitui a pena sob determinadas condições e só pode ser aplicado em casos que a pena privativa de liberdade seria de curta duração. As condições obrigatórias são: não se ausentar da comarca sem prévia autorização do juiz, não cometer outro delito durante a suspensão, comparecer mensalmente em juízo para comprovação de endereço; além disso, é possível estipular outras condições a critério do juiz. Esse benefício suspende o processo na fase anterior ao interrogatório, ou seja, não se julga de fato o crime e não se discute mais seu mérito. A pessoa processada tem de aceitar a suspensão e não será mais considerada, nem culpada, nem inocente. Este benefício age no sentido de o processo não ter mais prosseguimento e após o cumprimento das condições de suspensão ele é extinto.

8. Segundo uma advogada feminista que entrevistei à época da pesquisa, esta condição que foi acrescida é considerada um tipo de pena e não poderia ter sido indicada para o caso, pois qualquer procedimento referente à pena (mesmo que alternativa) só pode ser aplicado após o julgamento. Recentemente, porém, houve um parecer favorável de uma ministra do Supremo para o acréscimo desta condição. A discussão segue sem definição.
9. Neste caso, faz-se uma estimativa de quanto tempo de pena a ré responderia se fosse condenada (como a maioria das mulheres é ré primária e está sendo acusada de apenas um crime, não há agravantes, portanto, a pena considerada seria a mínima legal) e faz-se o cálculo de quanto tempo decorreu da data do fato até a data da denúncia, agregado a isso se faz também uma estimativa de quanto tempo levaria até o julgamento do caso. Unindo estes fatores entende-se que, se levado a julgamento, na data do júri o crime já teria prescrito e concede-se a prescrição antecipada, chamada prescrição virtual.
10. Neste caso, aplica-se a pena à apenas um dos crimes e, aos demais, aplica-se um acréscimo de pena a este primeiro.
11. Não se deve confundir a suspensão condicional da pena, com a suspensão condicional do processo. Pois

a suspensão condicional da pena é aplicada após o julgamento e serve justamente para transformar penas de pequena duração em penas alternativas, que não serão cumpridas em sistema de internação.

12. Também devem não se ausentar da comarca sem prévia autorização do juiz, não frequentar locais de reputação duvidosa e comparecer mensalmente em juízo.

Referências bibliográficas

- ARDAILLON, Danielle. *Cidadania de corpo inteiro: Discursos sobre o aborto em número e gênero*. Tese (Doutorado) em Sociologia na Universidade de São Paulo, 1997.
- AREND, Sílvia M. F; ASSIS, Gláucia O. e MOTTA, Flávia M. *Aborto e contracepção: histórias que ninguém conta*. Editora Insular: Florianópolis, 2012.
- BERQUÓ, E. (org.). *Sexo e vida: panorama da saúde reprodutiva no Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp, 2003.
- DINIZ, Débora; MEDEIROS, Marcelo. Aborto no Brasil: uma pesquisa domiciliar com técnica de urna. In: *Revista Ciência & Saúde Coletiva*. Rio de Janeiro, vol.15, 2010.
- FERREIRA, Emilia Juliana. *Um Grande Júri: Análise do processamento penal do aborto*. Dissertação (Mestrado) em Antropologia Social na Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2012.
- KANT DE LIMA, R. *O Sistema de Justiça Criminal no Brasil: dilemas e paradoxos*. In: Fórum de debates – criminalidade, violência e segurança pública no Brasil: uma discussão sobre as bases de dados e questões metodológicas. Rio de Janeiro: IPEA/CESEC, 2000.
- PORTO, Rozeli M. *“Aborto legal” e o “Cultivo ao segredo”: Dramas, práticas e representações de profissionais de saúde, feministas e agentes sociais no Brasil e em Portugal*. Tese (Doutorado) em Antropologia Social na Universidade Federal de Santa Catarina, 2009.

autora **Emilia Juliana Ferreira**
Mestre em Antropologia Social / UFSC

Recebida em 25/11/2013

Aceita para publicação em 16/12/2013

Drama social e narrativas do assassinato de Aline

ANA LETÍCIA DE FIORI

Universidade de São Paulo, São Paulo, São Paulo, Brasil

DOI: 10.11606/issn.2316-9133.v22i22p275-288

resumo Este artigo examina o “caso Aline”, assassinato de repercussão nacional ocorrido em Ouro Preto/MG, em outubro de 2001, à luz da noção de drama social de Victor Turner, indicando como emergem arenas narrativas nas quais versões se confrontam e acionam certos paradigmas, tropos e valores. Discuto como narrativas fazem o caso transcender a lógica racional do campo jurídico configurando diferentes disputas acerca de noções como juventude; ficção e realidade; influências demoníacas na produção de uma cultura do terror. Examinou o desfecho do drama social do “caso Aline” a partir das tensões que provoca nas narrativas canônicas de produção de justiça e da aparente aporia que o caso gera com seu veredicto absolutório. Argumento que o próprio caráter fragmentado, lacunar e não acabado do encontro e confronto de narrativas no Tribunal do Júri, a despeito da lógica do controverso do Direito Penal, pode ter consigo possibilidades de justiça ao “caso Aline”.

palavras-chave Narrativas jurídicas; Drama social; RPG; Arenas narrativas; Cultura do terror

Social drama and narratives on the murder of Aline

abstract This article examines the “Aline case”, a national impact murder which occurred in Ouro Preto/MG, in October 2001. The case is approached as a Victor Turner’s social drama, highlighting how narrative arenas arise, confronting versions

on the case that engages several paradigms, tropes and values. I discuss how narratives makes the case transcends the rational logic of the juridical field, configuring different struggles around notions of youth, fiction and reality, demonic influence, creating a culture of terror. The finale of “Aline case” social drama is examined by the tensions it causes on the canonic narratives of justice making and the aporia it apparently generates in face of a non-guilty verdict. I suggest that the fragmented, lacunary and open-ended character of the meeting and confrontation of narratives in the Court Room, despite its logic of controversial, might carry on possibilities of justice to “Aline case”.

keywords Juridical narratives; Social drama; RPG; Narrative arenas; Culture of terror

Introdução

Contando histórias de morte. *Contando*. Esse gerúndio nos coloca em espaços narrativos nos quais histórias de morte se produzem e nos produzem. *Histórias*. Múltiplas narrativas que se friccionam, ecoando os ruídos que estremecem a ilusão de se poder determinar como as coisas realmente aconteceram. *De morte*. Histórias feitas de morte, histórias que falam a morte, histórias que podem matar.

Abranger as múltiplas facetas de um caso de assassinato de grande repercussão exigiu uma abordagem de suas narrativas que não as tomasse como unidades de análise discretas, mas que as apreendesse em suas diferentes emergências,

contextos de enunciação, recorrências e interpenetrações. Narrativas conformadas na polifonia que caracterizou a experiência social do “caso Aline” dentro e fora dos limites formais das instituições jurídicas. Tais narrativas foram reconstituídas a partir do inquérito e do processo criminal do caso; de notícias da mídia impressa, eletrônica e televisiva; de outros instrumentos jurídicos subsequentes ao caso; de entrevistas com participantes do “caso Aline” e da etnografia do julgamento.

A pesquisa foi delimitada inicialmente por um recorte cronológico, que se inicia com o assassinato de Aline em Ouro Preto/MG, em outubro de 2001 e, se encerra com a absolvição pelo Tribunal do Júri de quatro réus em julho de 2009, também em Ouro Preto. Considerando que os acontecimentos do “caso Aline” e suas narrativas se desenrolam em temporalidades regidas por diferentes intensidades, o recorte da pesquisa não concebe um tempo cronológico vazio e homogêneo. Analisa-se uma sequência de eventos cuja estrutura temporal possui uma qualidade dramática, que permite compreendê-la como uma unidade processual de forte carga simbólica e estética, um drama social nos termos de Victor Turner (1973, 1982). O recorte temporal, portanto, não configura a totalidade do que pode por ventura se referir ao “caso Aline”; mas ao ser desdobrado nas fases do drama social – ruptura, crise, ação reparadora e desfecho – fornece elementos para compreender os sentidos do “caso Aline” para seus diferentes participantes, a partir de alguns temas fundamentais, como justiça, impunidade, moralidade, fronteiras entre ficção e realidade, etc.

Este artigo examina o “caso Aline” enfeixado nas quatro fases de um drama social, indicando como emergem as arenas narrativas nas quais versões sobre o caso se confrontam e acionam certos paradigmas, tropos e valores. Em seguida, discuto modos de abordar o campo jurídico

por meio de narrativas. O desfecho do drama social do “caso Aline” é então examinado a partir das tensões que provoca nas narrativas canônicas de produção de justiça e da aparente aporia que o caso gera com seu desfecho absolutório. Por fim, argumento que o próprio caráter fragmentado, lacunar e não acabado do encontro e confronto de narrativas no Tribunal do Júri, a despeito da lógica do controverso que visa opor diametralmente acusação e defesa diante da autoridade hermenêutica do juiz e do Conselho de Sentença, pode ter consigo possibilidades de justiça ao “caso Aline”.

Drama Social

Ruptura. O espaço narrativo aberto pela morte da jovem Aline Silveira Soares, em 14 de outubro de 2001, espalha-se pelo pasmo inicial, pela transgressão de uma ordem presumida diante do ininteligível. O presente da ruptura é uma manhã de domingo, primeiro dia do horário de verão, já se encaminhando para o final da tradicional Festa do Doze, organizada pelos estudantes das repúblicas de Ouro Preto e frequentada por jovens vindos de muitas partes. Por uns dias, as ruas e os casarões barrocos da cidade foram tomados por festejos profanos, contrastando com uma paisagem urbana marcadamente católica. O zelador do cemitério da Igreja Nossa Senhora das Mercês e Misericórdias (Mercês de Cima) – segundo seus diferentes depoimentos na delegacia, para os jornalistas e no fórum – dirige-se pela manhã ao cemitério. Ele teme encontrar rastros de vandalismo que se repetia diante dos usos não correspondentes à circunscrição sacra a que fora destinado o local. A praça em frente ao cemitério servira de acampamento para hippies e jovens que, entre suas tumbas e covas, frequentemente consumiam bebidas alcoólicas e drogas ilícitas e praticavam

sexo. Alguns dias antes do assassinato, lápides haviam sido quebradas. Naquela manhã, o zelador encontra algo além do habitual nesses dias de festejos: um pequeno corpo com os braços abertos caído ao lado dos túmulos, tingido de sangue, que seca formando padrões. À primeira vista, pareceram indícios de que a igreja fora invadida, Jesus Cristo fora arrancado do altar e lançado ao chão. O zelador se aproximou do corpo em posição de cruz e percebe tratar-se de uma jovem garota, nua e brutalmente assassinada. Não é uma escultura de Cristo na cruz, é seu inverso.

A cena do corpo de Aline no cemitério se coloca nos interstícios entre o presente aparentemente estático de um crime consumado e o passado ativo de sua execução. O que aconteceu? A cena é tão insólita que sucessivas leituras – realizadas posteriormente por investigadores, jornalistas, operadores do direito, moradores da cidade, etc. – mantêm parte da narrativa inicialmente aventada pelo zelador. Tal narrativa, tendo como cenário um cemitério profanado, no qual uma moça foi sacrificada em crucificação, emancipa-se do zelador e passa a circular, reproduzir-se e repetir-se em outros sujeitos, materializando outros enunciados, repletos de meandros, variâncias e reavaliações. Em outros espaços e com outros enunciadores, a narrativa produz seus próprios efeitos.

Crise. A morte da jovem estudante capixaba, que visitava a festa estudantil com a prima e uma amiga, ultrapassa os limites de uma convivência já carregada de tensões entre moradores e estudantes de Ouro Preto. Traços perigosos de um modo de vida estudantil, não alinhado com a economia moral majoritária da cidade, são elencados em relação causal com o crime por investigadores, jornalistas e pela população estarecida: uso de drogas e bebidas; sexo; festas todos os dias; hospedagem irregular nas repúblicas cujos prédios são patrimônio da

Universidade Federal de Ouro Preto, mas que regidas livremente pela população flutuante de estudantes. Por sua vez, os estudantes de Ouro Preto buscam rebater as acusações locais, evitar sua identificação como causadores de violências e as normatizações que adviriam dessa culpa. É preciso diferenciar-se do crime e do sujeito criminoso. Os acusados não poderiam ser, portanto, apenas estudantes.

Esses esforços de produção da diferença, em que o assassino é um outro e o assassinato rompe as expectativas de um crime ordinário, fazem emergir novos elementos, símbolos florescendo em narrativas que começam a enfatizar obsessivamente o caráter misterioso do assassinato. A cada recontar do caso, congela-se a cena do crime no quadro de um ritual macabro, perpetrado por seres sinistros que existem na fronteira transgredida entre ficção e realidade. Teias de realismo fantástico (TAUSSIG, 1987) são fiadas quando o demônio e seus representantes entram na cena do crime. As páginas do inquérito policial e as manchetes dos cadernos policiais dos jornais² introduzem os protagonistas do “caso Aline”: três estudantes suspeitos de serem o Anjo da Morte, o Vampiro e o Corvo (im)possíveis personagens de um jogo de interpretação de papéis³ (RPG) que, ao ganharem vida, teriam conduzido Aline à morte. Esta trama fantástica, cujos fios midiáticos e investigativos buscam se assemelhar aos jogos de RPG sem com eles construir de fato um diálogo intertextual, estabelece a participação da amiga e da prima de Aline, que teriam violado os laços de amizade e de parentesco na barbaridade do crime. Este estranho jogo, chamado RPG, é tornado o sexto suspeito do crime e, posteriormente, o quinto réu do processo.⁴

A ruptura da ordem social e simbólica de Ouro Preto provocada pela morte de Aline precipitou-se na crise que cresceu para se tornar o drama social (TURNER, 1973, 1982) do “caso

Aline”. Um drama social pode ser compreendido a partir das fases de ação pública que formam as unidades do processo. Principia-se com uma ruptura das relações formais, regidas pela norma. Diante da ruptura, há a crise crescente, que alarga a ruptura e gera clivagens, posicionando participantes em relações de oposição. A terceira fase é a ação reparadora, na qual são operacionalizados mecanismos de ajuste e regeneração, geralmente por membros representativos da estrutura, e se desenvolve uma réplica à crítica dos eventos que compuseram a crise.

Crise. Ação reparadora. Para quem? De modo relacional e contrastivo, em um contínuo jogo de mimese e alteridade (TAUSSIG, 1993), os participantes e enunciadorees do caso tentam definir papéis e posições de si e dos outros, construindo-lhes em imagens que permitem ter poder sobre esses outros de acordo com os diferentes regimes de verdade operados nos boatos da cidade, nos veículos de comunicação, no processo judicial e nos púlpitos dos templos.

Como nos cânones do romance policial, ecoa a pergunta: Quem matou Aline? Descreve-se exaustivamente a cena do crime, o corpo em posição de cruz, obliterando uma narrativa da dinâmica do crime que precisasse as ações de assassino(s) e vítima. Flutuam as versões, o número de golpes, os possíveis atos de assassino(s) e vítima, a despeito dos peritos determinarem em seu laudo que Aline recebeu 17 facadas em uma rota de fuga pelo cemitério, até ser morta por esgorjamento.

Contudo, os grandes investimentos narrativos acerca da autoria do crime não se concentram nas ações que os acusados teriam ou não praticado para assassinar Aline, e sim na possibilidade do assassinato ter como fonte motivadora o transbordamento da ficção dos jogos de RPG para a realidade, com a realização de um ritual satânico. O crime, o ritual e os jogos são assemelhados para que se estabeleça a plausibi-

lidade e fiabilidade dessa acusação. As lacunas e incertezas quanto aos eventos da noite de 14 de outubro de 2001 permitem a multiplicação de versões coexistentes.

Assim, consolida-se uma narrativa dominante a partir do léxico: jogo, ritual, sexo, drogas, jovens estudantes, vampiro, facadas, cemitério, crucificação, além de qualificativos como macabro, brutal, satânico, bárbaro, horrendo. Um longo esforço de demonização da pessoa dos acusados, da cena do crime, da própria violência da morte de Aline e de um tipo de jogo apontado como veículo para esta morte. Nas reportagens exibidas pela Rede Globo⁵ imagens da monstrosidade exercida na morte de Aline são seguidas de ilustrações de monstros fantásticos de jogos de RPG, enquanto se narra o desenrolar do processo. Ao mesmo tempo em que acessam um imaginário pressuposto, plantam-no e o florescem nos espectadores, a partir das lacunas de informações que os espectadores são provocados a preencher.

Conforme as narrativas se confrontam, intercambiam-se os papéis de vítima e de algoz, bem como as acusações de mistificação e a identificação de vulnerabilidades. Assim, a mãe de Aline e sua família são ditas vítimas dos assassinos de Aline e da lentidão da justiça, que parece escapar na dilatação do tempo do processo, apesar dos esforços da promotora, que assume o caso em 2004, de realizar o julgamento. Os acusados se dizem vítimas de uma produção de justiça ineficaz e das ondas persecutórias – que se estenderão aos jogadores de RPG, conforme os conflitos se escalonam para esferas, para além do processo do “caso Aline” – originadas, segundo eles, pelo preconceito dos investigadores e do sensacionalismo da imprensa. A juventude é considerada vítima potencial de um jogo capaz de enlouquecer ou arregimentar almas, pessoas ou consciências subliminarmente para as forças demoníacas.

Aline assume um papel ambivalente ao ser representada nas narrativas. É a jovem incauta que se meteu com as pessoas erradas, na hora errada. Ela enredou-se na trama macabra de sua própria morte ao participar da festa; ao jogar RPG; ao confiar na prima; ao viajar sem dinheiro e hospedar-se na casa de desconhecidos. Cada um desses “passos em falso” de Aline é negado pelos depoimentos de seus familiares, que responsabilizam a prima de Aline. A prima, entre os quatro acusados, é a que atrai mais atenção nas narrativas do processo judicial e da imprensa, nas quais ganha atributos suspeitos como cabelos vermelhos, hábitos noturnos, depressão e rebeldia. Conforme depoimentos de testemunhas e reportagens da imprensa, alargam cada vez mais o contraste entre Aline e os acusados. A inocência, generosidade e virtude de Aline são ressaltadas quase a um status de santidade, como em uma foto publicada no jornal *Estado de Minas* em 19 de maio de 2005, na qual Aline está envolta em uma aura de luz e exibe asas de anjo. Ao contrário da imagem santificada de Aline, seu corpo é silenciado, na medida em que os laudos dos peritos se tornam menos relevantes e pistas como exames de digitais e DNA deixam de ser produzidas, ou se perdem nos trâmites do processo.

Desfecho. A última fase de um drama social (TURNER, 1973, 1982) é a *reintegração* ou *cisma*, clímax, solução ou resultado temporário. Esta também é a fase em que o observador faz um balanço do processo analisando o *continuum* sincronicamente, podendo comparar o antes e o depois. O clímax do “caso Aline” é o julgamento dos quatro réus (por não ser uma pessoa física, os jogos de RPG não são acusados criminalmente do ponto de vista procedimental, mas nas oitivas e debates são também avaliados, submetidos a juízos morais e indicados como agentes dos acontecimentos), e as expectativas se voltam para a condenação e punição destes.

Após cinco dias de julgamento, o Conselho de Sentença vota que os réus não concorreram para a prática do crime e o veredito provoca um novo estarecimento, pois a falta de condenação indica um crime sem solução, equalizando absolvição, impunidade e injustiça. Contudo, dramas sociais também tem um papel central em precipitar a percepção de contradição em comportamentos, o que leva à aceitação de novas narrativas (BRUNER, 1986, p. 153).

Arenas narrativas

Nas fases de crise e ação reparadora de um drama social pode haver uma “escalada”, com a disputa alcançando outras instâncias e formando arenas concretas nas quais os participantes do drama social buscam afirmar seus próprios paradigmas a partir de conflitos. As disputas no “caso Aline” ultrapassam a apuração dos fatos da sua morte, na medida em que atores e narrativas transitam nessas diferentes arenas, assumindo características específicas de enunciação e confronto. No “caso Aline”, posicionam-se acusados, estudantes de Ouro Preto, jogadores de RPG em constante comunicação pela internet, operadores do direito direta ou indiretamente envolvidos no processo, legisladores, pastores evangélicos, a família de Aline, o padre da Igreja Mercês de Cima. A imprensa assume o papel de meio, de mediador e de ator diretamente engajado no desenrolar dos eventos.

A arena basilar para o caso Aline é a constelação de procedimentos, de peças processuais, de instituições, de atores, de códigos jurídicos, de instrumentos e de investigações, na qual as narrativas foram produzidas para compor o inquérito e o processo criminal⁶. Conforme a fase da crise se acentua, há um deslocamento do investimento investigativo.

Investigadores, em tese, buscariam identificar sujeitos e determinar as suas condutas que produziram o resultado morte (tipificado no artigo 121 do Código Penal brasileiro). Contudo, não é esta a narrativa do crime que se busca ao se questionar “quem matou Aline?”, uma vez que não é da explicação racionalizante exigida pelo Código de Processo Penal que emerge a matriz de inteligibilidade do crime. Enredando-se mais e mais na produção de uma cultura do terror que relaciona o assassinato e os acusados a seitas satânicas e jogos de RPG, o drama social do “caso Aline” adquire forma a partir das metáforas e paradigmas nas mentes de seus atores que, “em determinadas circunstâncias intensivas, geram formas sem precedentes que legam à História novas metáforas e paradigmas” (TURNER, 1973, p. 11).

Os jogos de RPG, seu fluxo entre ficção e realidade e sua apropriação liminóide (TURNER, 1982) de elementos culturais das mais diversas fontes para a construção da narrativa coletiva tornaram-se um signo especialmente flexível para a construção da “realidade” do crime como extraordinário e grotesco (TAUSSIG, 1987, p. 113-116). O “caso Aline” aflorava, portanto, um repertório de violências afinado com as tendências de reencantamento do mal, produzindo até mesmo suas encenações, como as páginas do *Estado de Minas*⁷ que mimetizam um livro de RPG para noticiar casos reais de assassinato. Os jogos de RPG se prestam, nesses termos, à germinação de uma cultura do terror que se espalhou por diferentes esferas, no escalonamento de conflitos do drama social do “caso Aline”, por meio da obscuridade epistemológica que dá

contornos e voz à forma informe da realidade, na qual uma atuação recíproca de verdade e da ilusão torna-se uma força social fantasmagórica. Todas as sociedades vivem através de ficções to-

madadas como algo real. O que distingue as culturas do terror é que o problema epistemológico e ontológico da representação, além de outros problemas filosóficos – a realidade e a ilusão, a certeza e a dúvida –, torna-se algo infinitamente maior do que um “mero” problema filosófico de epistemologia, hermenêutica e desconstrução. Torna-se um meio de dominação altamente revestido de poder (TAUSSIG, 1987, p. 126-127).

O escalonamento dos conflitos abre, para além do processo criminal, arenas narrativas – midiática, mágico-religiosa e jurídico-política –, nas quais as histórias de morte que se contam estão em constante confrontação. A elaboração de motivações subjetivas dos suspeitos assume o primeiro plano nas disputas, e estes passam a ser suporte de esforços de caracterização da criminalidade, da loucura e da satanização a partir das quais o caso é compreendido. Suas próprias versões da história são enredadas na trama dominante, encontrando dificuldade em serem recebidas como versões legítimas e plausíveis, à medida que suspeitos se tornam cada vez mais *acusados*, um papel negativado para além do abusivo uso midiático do termo “supostos” para modalizar suas próprias acusações. Ao se tornarem dominantes, as versões narrativas em que Aline fora crucificada por jogadores de RPG que realizaram um ritual satânico (versões cuja veracidade foi afinal o cerne da disputa no “caso Aline”) prescrevem a condenação dos acusados como ação reparadora e desfecho do drama. Contudo, tais versões demandam também formas de combater diferentes focos de ameaça que ocasionaram o crime, em outras instâncias.

O “caso Aline” e o RPG atraem a atenção de *atores religiosos*, estabelecendo ali outra arena narrativa. Diferentes atores do campo evangélico pentecostal brasileiro encontraram nos jogos de RPG uma materialização do mal cotidiano,

cujo domínio e enfrentamento são constitutivos de suas práticas. Na forma contemporânea de sua “Teologia da Guerra Espiritual”, pregam que o demônio é um ser que age nesse mundo, revela-se de várias maneiras e é responsável pela vida errada daqueles sob sua influência que, muitas vezes, o veneram sem o saber. Nesse enquadramento, jovens que jogam RPG são ao mesmo tempo enganados e malfeitores. Assim como os relatos de conversão pentecostal costumam enfatizar menos o arrependimento do que a libertação (MARIZ, 1997, p. 50-56), o “caso Aline” tornou-se parte e mola propulsora de uma agenda pentecostal que se espalhou para as arenas jurídico-política e midiática, nas quais os jovens são objeto de intervenção para libertação. Nas redes sociais, RPGistas relataram frequentemente que seus familiares ouviram “pastores” advertindo contra o jogo. Surgiram publicações de editoras evangélicas explicitamente atribuindo os jogos de RPG às forças do mal, retratando os jogos como formas de corrupção dos jovens. Em uma história em quadrinhos publicada na *Revista Cristã* (edição 11, pp. 74-76), um garotinho agrida um cachorro sob instruções de seu “mestre do RPG”, mas é convencido pelas outras crianças a fazer o bem ao seguir o verdadeiro mestre: Jesus.

Na arena *jurídico-política*, jogos de RPG ganham a atenção de um procurador do Ministério Público Federal e de vereadores e deputados de base evangélica. Considerando o período entre 2001 e 2009, foi possível levantar uma Ação Civil Pública (ACP) do Ministério Público Federal; seis leis ou projetos de lei em âmbito municipal e estadual que buscaram restringir ou proibir a venda de jogos de RPG, ou mesmo proibir a prática do jogo; e uma portaria do Ministério da Justiça normalizando o consumo de materiais de RPG por meio de classificação indicativa etária.⁸ A maior parte dos projetos de lei, apresentados em âm-

bito municipal ou estadual, é recusada por ser considerada inconstitucional, uma vez que esta seria competência da União.⁹

Jogadores de RPG articulam contranarrativas que buscam minar as certezas da narrativa dominante. Em 2002, é fundada a ONG *Ludus Culturalis*, que promoveu uma série de atividades de divulgação do RPG, com especial ênfase em suas potencialidades pedagógicas, dentro e fora do contexto escolar. A *Ludus* promoveu quatro edições do Simpósio RPG e Educação (em 2002, 2003, 2004 e 2006) que congregou pesquisadores acadêmicos e professores de diferentes campos disciplinares unidos pela temática dos RPGs. Proliferam nos anos 2000 pesquisas acadêmicas em diferentes níveis e campos disciplinares sobre os jogos de RPG, principalmente aquelas realizadas por psicólogos e educadores; muitos também jogadores. Produzir um discurso acadêmico sobre jogos e jogadores de RPG poderia ser também uma forma de buscar um reconhecimento capaz de sobrepujar formas estigmatizantes e criar um espaço de enunciação legítimo para esse “nós jogadores de RPG”, bem como para propiciar defesas diante das acusações que proliferaram diante do “caso Aline”.

Desfechos e aberturas

Os quatro acusados pelo assassinato de Aline são denunciados e têm a prisão decretada em dezembro de 2004. Por meio da atuação de seus advogados, conseguem, contudo, aguardar o julgamento em liberdade a maior parte do tempo. A prima de Aline, porém, permanece presa por quase dez meses, em 2005. O peso das acusações interfere diretamente na vida dos quatro réus. Os três estudantes da Universidade Federal de Ouro Preto abandonam ou transferem seus cursos para outras cidades, vivendo à som-

bra de uma possível nova prisão. Ao longo dos anos seguintes, outros crimes são relacionados aos RPGs ou a seitas satânicas e espetacularizados pela imprensa brasileira, reeditando acusações e trazendo seus nomes e rostos de volta ao público. Conforme definição de seus advogados de defesa, os acusados sofrem um prolongado “linchamento moral”, equiparado ao caso da Escola Base e outros em que a imprensa promoveu condenação e punição sumárias, de modo parajudiciário. O julgamento pelo Tribunal do Júri do “caso Aline”, após sucessivos adiamentos, enfim acontece entre os dias 01 e 05 de julho de 2009. Ouro Preto torna-se, novamente, o palco central do drama social do “caso Aline” para a sua fase derradeira.

Percebendo que “reparação e prevenção são objetivos evocados, direta ou indiretamente, pelos oradores do Júri” (SCHRITZMEYER, 2002, p. 123), cabe-nos refletir a respeito dos ruídos e tensões que permanecem não-resolvidos e não-reparados mesmo com a conclusão do caso e a absolvição dos réus.

Diante do acúmulo de conflitos do drama social, os réus se encaminharam para o julgamento no lugar do que René Girard denomina bodes emissários, ou seja, vítimas com as quais a sociedade poderia estabelecer uma relação de alteridade e assim direcionar a violência, a fim de impedir a explosão dos conflitos (GIRARD, 1972). Girard afirma que sociedades como a nossa prescindem de ritos sacrificiais na medida em que o sistema judiciário racionaliza a vingança, assumindo seu monopólio. O judiciário dissimula aquilo que o identifica com a vingança ao mesmo tempo em que revela sua semelhança, impedindo, contudo que sua vingança seja vingada. Diante de um caso de grande repercussão como o “caso Aline”, a expectativa de vingança havia sido amplamente disseminada e catalisada por um cânone discursivo de impunidade diante dos entraves da Justiça no Brasil.

Os réus, como bodes emissários no clímax do drama social, podiam incorporar a tensão presente em Ouro Preto entre “estudantes” e “moradores”, mas sem a solidariedade dos estudantes das Repúblicas Federais, que se mantém há décadas e são ocupadas por alunos de cursos mais tradicionais e valorizados, como engenharia e direito. A prima da vítima era, por sua vez, a dobradiça das rusgas entre suas famílias materna e paterna (a qual Aline pertencia). Assim como a narrativa do crime se recobre de realismo fantástico, por meio da incerteza ante ao horizonte da verossimilhança que abarca as explicações do crime (TAUSSIG, 1987, PINA CABRAL, 2003), a vida dos personagens é fabulada e traduzida em lenda de homens infames, em que não se decide entre o verdadeiro e o falso. Apesar de toda a exploração de nomes e imagens dos acusados, conta-se muito pouco sobre eles, cuja existência é reconhecida apenas pelas acusações que sofrem. A descrição do terror da morte de Aline opera em “uma íntima dependência mútua entre a verdade e a ilusão, e entre o mito e a realidade” (TAUSSIG, 1987, p. 87).

Em seu ensaio “O Saber Local”, Clifford Geertz propõe abordar os sistemas jurídicos como formas distintas de imaginar a realidade. Às instituições jurídicas cabe traduzir a linguagem da imaginação para uma linguagem de decisão, formando um senso de justiça. O processo jurídico é, desse modo,

uma forma de conseguir que nossas concepções do mundo e nossos veredictos se ratifiquem mutuamente, ou, utilizando uma expressão menos cotidiana, fazer com que essas concepções e esses veredictos sejam respectivamente o lado abstrato e o lado prático da mesma razão constitutiva (GEERTZ, 1983, p. 181).

Porém, nas arenas narrativas do “caso Aline”, e especialmente no Tribunal do Júri, o

esforço do contraditório em produzir e eleger uma narrativa única equivalente à realidade do crime se fissurava em brechas de equívoco, possibilidade e obscuridade, criando uma imaginação social do caso na qual as pessoas poderiam manter opiniões alternativas simultaneamente, tornando nômades os papéis de culpado, vítima, testemunha, investigador, juiz.

Os sentidos da absolvição

O “caso Aline” colocou em evidência uma série de comportamentos que determinados agentes queriam “denunciar”, tornando o julgamento dos réus e seu veredicto um instrumento tanto para guarnecer iniciativas legislativas restritivas (os projetos de proibição dos jogos de RPG ou, no âmbito mais restrito da cidade de Ouro Preto, as tentativas de regular a atividade das repúblicas estudantis e da Festa do Doze) quanto de oficializar a reprobabilidade desses comportamentos (e daqueles que os praticam).

Colocando em relevância o papel da vítima nesse processo entendemos também o poder enunciativo concedido à mãe de Aline, especialmente pela cobertura midiática, que a apresentava por vezes como a principal vítima do assassinato de Aline. E é no papel de vítima que o jornal *Estado de Minas* dá espaço para os réus do “caso Aline”, após sua absolvição, representando “o preço da suspeita” que eles tiveram que pagar durante os oito anos do caso. Como vítimas de um poder estatal que os teria violentado ao tentar resolver a violência da morte de Aline, é aberta a possibilidade dos réus tornarem-se também acusadores. Assim, os advogados de defesa aventam a possibilidade de processar o Estado por danos morais.

A tentativa do sistema Judiciário (e da aliança entre Judiciário e Mídia) de racionalizar

vingança como justiça faz com que ambos os termos surjam em diferentes discursos e narrativas do “caso Aline”, ora como equivalentes, ora como necessariamente distintos. A matriz narrativa dominante para o processo penal é orientada pelo que Álvaro Pires denomina de “racionalidade penal moderna”,

um sistema de pensamento ligado a um conjunto de práticas institucionais jurídicas que se designa como ‘justiça penal’ ou ‘criminal’, constituído por uma rede de sentidos com unidade própria no plano do saber e que liga estreitamente fatos e valores, o que lhe confere um aspecto normativo (PIRES, 2004, p. 38).

Pires afirma que a racionalidade penal moderna fundamenta a punição como uma obrigação ou necessidade, deslocando o sentido da faculdade de punir para a obrigação de punir, uma obrigação ao mesmo tempo pragmática, política e moral. A ideia de direito penal como última instância, *ultima ratio*, deixa de significar a decisão de punir ou não o crime para significar a seleção daquilo que cabe punir (PIRES, 2004). Um corolário dessa concepção, dessa identidade entre crime e pena e de punição como obrigação, é que um crime não punido parece sugerir que o bem violado foi menosprezado, acessando a ideia de impunidade e de falha da justiça.

Ao se reduzir a noção de justiça à necessidade de uma pena aflictiva, na lógica de que “o mal se sana pelo mal” (PIRES, 2004, p. 47), o cânone narrativo sobre criminalidade e justiça estabelece apenas dois desfechos possíveis: a punição e a impunidade. A ‘justiça’ praticada pelo Júri obscurece suas desigualdades intrínsecas, para que seja aceita e legitimada por seus participantes, criando a ilusão teatral de que promove, em nome de algo superior, uma luta maniqueísta entre ‘bem’ e ‘mal’, certo e errado,

perdão e punição, compreensão e vingança” (SCHRITZMEYER, 2002, p. 119-120). O desfecho absolutório, embora previsto pelo sistema jurídico, encontra-se assim aparentemente em uma aporia. A princípio, é visto como impunidade, injustiça e como o não reconhecimento da vítima e do seu direito violado. Mas talvez, a percepção fragmentária que se constrói do caso, indicando a falta de uma totalidade que se possa produzir pelas narrativas, abre possibilidade de outra ordem, uma retomada do passado em uma relação de não-identidade consigo mesmo que é também uma abertura sobre o futuro, um inacabamento constitutivo.

Narrar os eventos de um crime é a princípio organizá-los temporária e limitadamente em uma elaboração tensa, regrada e linear, suspendendo-os da realidade confusa. A partir desta organização, acusação e defesa desenvolvem argumentos e provas, os quais culminam numa sentença, também aparentemente perfeita, acabada e coerente (SCHRITZMEYER, 2002, p. 35). Trata-se de uma montagem social de narrativas “tanto das formas, que restam ‘filtradas’ e registradas nos processos, quanto das informais, que se pode acompanhar em audiências” que “orienta-se bastante para a sacralização do monopólio do sistema de justiça estatal enquanto legítimo regulador de comportamentos” (SCHRITZMEYER, 2002, p. 117).

Diante de certas experiências vividas pelos indivíduos, que seriam inenarráveis e intoleráveis, como experiências tidas como violentas, os esquemas repetidos a cada sessão do Júri orientam percepções e atitudes individuais dos participantes, permitindo-lhes “objetivar estados subjetivos, formular impressões inenunciáveis e integrar experiências inarticuladas” (LÉVI-STRAUSS, 1949, *apud* SCHRITZMEYER, 2002, p. 45). Estes casos levados a julgamento revigoram a experiência do próprio Júri, atribuindo-lhe sentido. Contudo, esta tendência de reconciliação e totalização traz o

risco de suprimir ruídos que, no “caso Aline”, eram por demais ensurdecedores.

O que pode significar esta sentença absolutória, após um esforço tão intenso e assimétrico de satanização dos elementos acusados? Se no Tribunal do Júri “é irrelevante a descoberta de se o acusado matou ou não a vítima, pois o que importa é por que ele é acusado de tê-la matado” (SCHRITZMEYER, 2002, p. 76), pode-se levantar a hipótese de que a lógica da divisão nós e outros, construída a partir da exibição de traços opostos de caráter sobre um eixo “cidadãos que se tornam vítimas” e “criminosos”, tropeçou em seus próprios excessos e ambiguidades, na fricção do encontro de narrativas proporcionada pelo julgamento. O julgamento tornou-se um encontro de narrativas no qual os narradores se contradizem mutuamente, e cada opinião contradiz a si mesma em um excesso de imagens ambíguas. Imagens como a da posição do corpo de Aline ou a dos personagens vampírescos dos jogos de RPG, arranjadas em uma montagem de fragmentos e elementos de possibilidade, que colidem uns com os outros, com seus fantasmas de vários contornos e disfarces, aproximando-se sorrateiramente um do outro no espaço de suas diferenças (TAUSSIG, 1987, p. 102).

Do mesmo modo que a morte de Aline não foi negada ou legitimada, a absolvição dos réus tampouco legitimou sua morte social, promovida por anos de inscrição em suas imagens e seus nomes da autoria dos assassinatos e da barbárie ali subjacente. Seus corpos, portanto, foram tornados objeto de uma economia de poder que buscou inscrever uma mitologia para a dominação (*idem*, p. 45-48). Narrando as vidas dos réus desde o crime, posto que seu tempo de vida é reconstruído e reelaborado “a partir da constatação de se houve ou não repetição de comportamentos social e legalmente recrimináveis” (SCHRITZMEYER, 2002, p.

103), a defesa evidenciou o peso que as acusações lhes trouxeram, o quanto lhes foi impossível defender-se até o julgamento.

Talvez convencido pela defesa, coube ao Conselho de Sentença, face ao princípio do *in dubio pro réu* e agenciando o conceito de *ultima ratio* para a autolimitação do poder punitivo estatal, encerrar o movimento de produção de vítimas sacrificais no âmbito judicial, ainda que o linchamento moral não pudesse ser de todo represado. O Júri, afinal, não é entendido apenas como um lugar de sujeição, por envolver poder e arenas de luta, mas um ritual lúdico e agonístico, que “permite a construção de subjetividades e a redefinição de experiências sociais” (SCHRITMEYER, 2002, p. 08). Encerrado o julgamento, julgados os recursos e arquivado o processo, o “caso Aline” restou como uma trama aberta, cujos fios narrativos permanecem soltos.

O não acabamento do “caso Aline” teria também efeitos de despertar? As perguntas que restaram, o choque da sentença com as narrativas hiperbólicas reiteradamente apresentadas, não poderiam ser também uma forma de “estilhaçar o imaginário da ordem natural, através da qual, em nome do real, o poder exerce sua dominação”? É possível por suas fissuras entender o ser social dos regimes de verdade do caso Aline, entender a política de sua interpretação e representação? É possível mobilizar o terror das narrativas do “caso Aline” a fim de subverter seus modos de representação da violência, fazendo com que o poder se enrede sem sua própria desordem? (TAUSSIG, 1987, p. 15)

Creio que o julgamento do “caso Aline” se mostrou um inusitado ritual de cura ante o espaço de representação do criminoso e da violência. Estes significantes, capazes de engendrar regimes de verdade e processos de subjetivação, escalonaram os conflitos para além da morte de Aline. Porém, é no espaço da morte de Aline que a montagem social de narrativas, a partir de

seu encontro sísmico na lógica jurídica do contraditório, criou “uma espécie de espaço lúdico e de um espaço para testes, a fim de que se possa comparar as alucinações com o campo social do qual elas emanam. Então o próprio espaço de representação é esquadrinhado” (TAUSSIG, 1987, p.412). Esta montagem operou por alterações, brechas, deslocamentos e guinadas. Evocou quadros oscilantes em um espaço discursivo polifônico que conectaram e romperam conexões entre dessemelhantes, rompendo com as principais tentativas de ordenamento narrativo e sensacionalismo, em uma “desordem ordenada” pelo ritual. Traçando um paralelo com as considerações de Taussig sobre o xamanismo, percebi nas diferenças criadas pelo encontro de narrativas uma atuação recíproca de alteridade que junta o ser e o imaginar em uma miscelânea de discursos que se alternam. “É um momento privilegiado no arranjo da realidade do mundo, no seu fazer e desfazer. Aqui está o poder” (TAUSSIG, 1987, p.428).

No começo da conferência sobre direito e justiça publicada em *A Força da Lei*, Jacques Derrida chama atenção para a dupla acepção de “justo”, que pode ter o sentido de justeza, adequação; ou o sentido jurídico-ético-político de justiça. Creio que uma narrativa justa do “caso Aline” é aquela em que, benjaminiana-mente (*apud* TAUSSIG, 1987), a verdade não seja uma questão da exposição que destrói o segredo, mas de revelação que lhe faz justiça, a partir de uma forma justa e adequada de narrar, capaz de preservar seus ruídos.

Notas

1. Este artigo examina narrativas reunidas ao longo da pesquisa de mestrado que deu origem à dissertação “Contando Histórias de Morte: etnografia do Júri e arenas narrativas do ‘caso Aline’” (FIORI, 2012). Trata-se de uma versão revisada da comunicação apresen-

- tada no GT 58 “Sensibilidades jurídicas y sentidos de justicia en la contemporaneidad: interlocución entre Antropología y Derecho” da *X Reunión de Antropología do Mercosul*, realizada em Córdoba, Argentina, em julho de 2013 e no GT 01 “Antropologia e Sistemas de Justiça Criminal” do *III Encontro Nacional de Antropologia do Direito*, realizado na Universidade de São Paulo, em agosto de 2013. A abordagem aqui desenvolvida é consonante com os esforços teóricos do Núcleo de Antropologia do Direito da Universidade de São Paulo – NADIR/USP, a partir de sua linha de pesquisa “antropologia da jurisprudência e de narrativas de violência”, em fundamentar uma abordagem antropológica para a relação entre narrativa, performance, experiência, violência e o campo jurídico. Pensar a dinâmica ritual e estética de um fenômeno jurídico remete também à inserção da pesquisa no projeto temático do Núcleo de Antropologia da Performance e Drama – NAPERDRA/USP, “Antropologia da Performance: drama, estética e ritual”, financiado pela FAPESP entre 2008 e 2013. Agradeço a Fabiana de Andrade pelos comentários para esta versão.
2. O *corpus* analisado no mestrado é constituído de cerca de 200 notícias de diferentes veículos, incluindo os jornais *O Tempo* e *O Estado de Minas*, o telejornal *Jornal da Globo* e portais da internet. A lista completa de notícias está em Fiori (2012).
 3. Para minha análise dos jogos de interpretação de papéis (RPGs), ver a introdução de Fiori (2012). Para outras perspectivas sobre as polêmicas em torno dos jogos de RPG, ver Vasques (2008) e Fairchild (2007).
 4. A outra amiga de Aline, provavelmente por ser menor de idade na data do crime, não foi acusada na peça de denúncia produzida pelo Ministério Público em dezembro de 2004.
 5. Por exemplo, a matéria “Ao que tudo indica”, exibida pelo *Jornal da Globo* em 20/12/2004. O texto da matéria está disponível em: <<http://g1.globo.com/jornaldaglobo/0,,MUL894508-16021,00-AO+QUE+TUDO+INDICA.html>>. As matérias sobre o “caso Aline” exibidas pela Rede Globo até o começo do julgamento eram praticamente idênticas.
 6. O número original do processo criminal do “caso Aline” é TJMG 046101002833-4, posteriormente recebendo a numeração única: 0028334-51.2001.8.13.0461. Pelo número do processo, foi possível acompanhar sua tramitação no site do Tribunal de Justiça de Minas Gerais. Posteriormente, obtive uma cópia do processo emprestada pelos advogados de defesa.
 7. Refiro-me ao especial “Terras Satânicas”, assinado por Fernanda Odilla et al. na edição de 29/05/2005 do *Estado de Minas* (Belo Horizonte/MG, p. 21-23).
 8. Ação Civil Pública nº. 39623-21.2001.4.01.3800, de autoria de Fernando de Almeida Martins; Lei Ordinária de Vila Velha-ES, nº 3909/2002; Projeto de Lei RJ 2516/2005, de autoria de Fábio da Silva; Projeto de Lei DF 1947/2005, de autoria de Agrício Braga; Projeto de Lei ES 136/2005, de autoria de Robson Vaillant; Projeto de Lei ES 137/2005 e Lei Ordinária de Guarapari-ES Nº 2506/2005, ambas de autoria de Reginaldo de Almeida. Ministério da Justiça; Portaria nº 1.100, de 14 de julho de 2006.
 9. Em 2006, o website da ONG *Ludus Culturalis* publica dois artigos questionando o PL DF 1947/2005. O advogado Marcelo Alexandre Leite assina “A inconstitucionalidade do Projeto de Lei nº 1.947/2005 do Distrito Federal”. O artigo, após uma breve contextualização, começa por discutir a competência legislativa do projeto. Cita uma parte da Constituição (art. 21) que atribui à União a competência pela classificação de “diversões públicas”. No parágrafo 3o. do artigo 220, consta que compete à lei federal a classificação etária das diversões públicas. Para enquadrar o RPG juridicamente como *diversão pública*, o artigo evoca a portaria 1.100/2006, que atribui ao Ministério da Justiça a classificação indicativa das diversões públicas “jogos eletrônicos e de interpretação (RPG)” (Art.3o. inciso II). Maria do Carmo Zanini, editora de livros de RPG, assina “Por que o PL 1947/2005 do DF está equivocado: não há fundamentação”, questionando a atribuição de violência aos jogos, a confusão entre RPGs e jogos eletrônicos e a noção de que os jogos viciariam.
 10. O *IV Simpósio RPG e Educação: educação, entretenimento ou violência?* (no qual eu apresentei a pesquisa de iniciação científica “A Construção da Identidade RPGista”), realizado em setembro de 2006, destinou-se especialmente a enfrentar as controvérsias em torno do RPG e casos de assassinato no Brasil, que ganharam novo fôlego após o assassinato de uma família em Guarapari/ES, cujos autores alegaram participar de uma partida de RPG. Os casos de Guarapari e Ouro Preto costumam ser equiparados nas narrativas midiáticas e ao longo do processo do “caso Aline”, embora seus desfechos sejam bastante distintos. Até onde pude verificar, os dois acusados de Guarapari foram institucionalizados em um manicômio judiciário.

Referências bibliográficas

- BRUNER, Edward M. Experience and its Expressions e Ethnography as Narrative. In: TURNER, Victor W; BRUNER, Edward M (orgs.). *The Anthropology of Experience*. Chicago: University of Illinois Press, 1986.
- BRUNER, Jerome. *Acts of Meaning*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990.
- _____. "A Interpretação Narrativa da Realidade". In: *A Cultura da Educação*. Porto Alegre: Artmed, 2001.
- _____. *Making Stories. Law, literature, life*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2002.
- DAWSEY, John. Cowart. Victor Turner e antropologia da experiência. In: *Cadernos de Campo* (USP), São Paulo, v. 13, p. 163-176, 2005.
- _____. Turner, Benjamin e antropologia da performance: o lugar olhado – e ouvido – das coisas. In: *Campos* (UFPR), v. 7, p. 17-25, 2006.
- _____. Por uma antropologia benjaminiana: repensando paradigmas do teatro dramático. In: *Mana* (UFRJ, Impresso), v. 15, p. 349-376, 2009.
- FAIRCHILD, Thomas Massao. *Leitura de impressos de RPG no Brasil: o satânico e o secular*. Tese (Doutorado). Curso de Educação, USP, São Paulo, 2007.
- FIORI, Ana Letícia de. *Contando histórias de morte: etnografia do júri e arenas narrativas do "caso Aline"*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.
- FOUCAULT, Michel. *Arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense, 7ª ed., 2008.
- _____. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 31ª ed., 2006.
- _____. A vida dos homens infames. In: *Estratégia, poder-saber. Ditos e escritos IV*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- GEERTZ, Clifford. Local Knowledge: Fact and Law in Comparative Perspective. In: *Local Knowledge – Further Essays in Interpretative Anthropology*. New York: Basic Books, 1983, p. 167-234.
- GINZBURG, Carlo. Feitiçaria e piedade popular: Notas sobre um processo modenense de 1519; Sinais – Raízes de um Paradigma Indiciário. In: *Mitos, Emblemas e Sinais*. São Paulo: Cia das Letras, 1989.
- _____. *História Noturna – decifrando o Sabá*. São Paulo: Cia das Letras, 2012.
- GIRARD, René. *A Violência e o Sagrado*. São Paulo: Paz e Terra/EdUNESP, 1990.
- HUIZINGA, Johann. *Homo Ludens*. São Paulo: Perspectiva, 4ª ed., 1993.
- GLIN, Tony. *R.P.G. Rolyplaying Games – uma diversão perigosa que pode envolver demônios, assassinos e todo o reino das trevas*. Belo Horizonte: Editora Grei, 2005.
- MARIZ, Cecília Loreto. O Demônio e os Pentecostais no Brasil. In: BIRMAN, Patrícia; NOVAES, Regina e CRESPO, Samira. (orgs.) *O mal à brasileira*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1997.
- PINA CABRAL, João de. Semelhança e Verossimilhança: Horizontes da narrativa etnográfica. In: *Mana*, 9(1):109-122, 2003.
- PIRES, Álvaro. A Racionalidade Penal Moderna, o Público e os Direitos Humanos. In: *Novos Estudos CE-BRAP*. São Paulo, no. 68, março de 2004.
- PLETSCH, Natalie Ribeiro. *Formação da prova no jogo processual penal: o atuar dos sujeitos e a construção da sentença*. São Paulo: IBCCRIM, 2007.
- RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa*. Volume 1. Campinas: Papyrus, 1994.
- RIFIOTIS, Theophilos. Nos Campos da Violência: Diferença e Positividade. In: *Antropologia em Primeira Mão*, Florianópolis, v. 19, p. 1-19, 1997.
- _____. Violência policial e imprensa: o caso da Favela Naval. In: *São Paulo em Perspectiva*. vol. 13, no. 4, São Paulo Oct./Dec., 1999.
- SCHRITZMEYER, Ana Lúcia Pastore. *Controlando o poder de matar: uma leitura antropológica do Tribunal do Júri – ritual lúdico e teatralizado*. 284 f. Tese (Doutorado) Curso de Antropologia Social, USP, São Paulo, 2002.
- TAUSSIG, Michael. *O Diabo e o fetichismo da mercadoria na América do Sul*. São Paulo: Editora Unesp, 2010.
- _____. *Xamanismo, Colonialismo e o homem selvagem*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.
- _____. *Mimesis and Alterity – a particular history of the senses*. New York: Routledge, 1993.
- TURNER, Victor W. *Dramas, Campos e Metáforas – ação simbólica na sociedade humana*. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008.
- _____. *From Ritual to Theatre*. New York: PAJ Publications, 1982.

VASQUES, Rafael Carneiro. *As potencialidades do RPG (Role Playing Game) na Educação Escolar*. Disserta-

ção (Mestrado). Curso de Educação, UNESP/Araquara, 2008.

autora

Ana Letícia de Fiori

Doutoranda em Antropologia Social / USP

Recebido em 25/11/2013

Aprovado para publicação em 16/12/2013

“A lei ficou louca”: A Lei Maria da Penha e os efeitos da incondicionalidade da lesão corporal no trabalho policial em duas DDM de São Paulo¹

BEATRIZ ACCIOLY LINS

Universidade de São Paulo, São Paulo, São Paulo, Brasil

DOI: 10.11606/issn.2316-9133.v22i22p289-300

resumo Em 2006, foi promulgada a Lei nº 11.340, Lei Maria da Penha, com o propósito de criar mecanismos para coibir a violência doméstica e familiar contra a mulher. Viso compreender de que maneira tal mudança teria impactado a prática e falas policiais em de duas Delegacias de Defesa da Mulher da cidade de São Paulo, investigando a interação das policiais com a nova lei e as mudanças nela previstas, os significados que lhe são atribuídos, e mais especificamente os efeitos da decisão do Supremo Tribunal Federal, de fevereiro de 2012, de transformar o delito de lesão corporal, dentro do contexto da violência doméstica, em ação pública incondicionada, isto é, retirando da mulher a decisão de transformar o registro da ocorrência em investigação e instaurando o inquérito policial a despeito da vontade da vítima.

palavras-chave Lei Maria da Penha; Delegacia de Defesa da Mulher; Violência doméstica; Polícia

“The law went crazy”: Maria da Penha law and the effects of the ‘incondicionalidade’ of bodily harm crimes in police work in two Women’s Police Stations in São Paulo

abstract In 2006, law No. 11.340, also known as Maria da Penha Law, was enacted in Brazil, with the purpose of creating mechanisms to prevent domestic and family violence against women. In my research, I seek to understand how such a change

would have impacted the practice and discourse of police officers in two Women’s Police Stations in São Paulo, investigating the interaction of the police officers with the new law and the changes it brings, the meanings attributed to it, and more specifically the effects of the decision of the Supreme Court, in February 2012, to transform the offense of bodily harm, within the context of domestic violence, criminal investigation despite the wishes of the victim.

keywords Maria da Penha Law; Women’s Police Stations; Domestic violence; Police

The decisions of street-level bureaucrats, the routines they establish, and the devices they invent to cope with uncertainties and work pressures, effectively become the public policies they carry out.

Michael Lipsky, *Street Level Bureaucracy*

Diariamente, diversas mulheres dirigem-se à uma das nove Delegacias de Defesa da Mulher (DDM) em atividade na cidade de São Paulo visando registrar denúncias ou buscar orientações sobre situações de violência doméstica e familiar que vivenciam ou testemunham. Em uma quantidade significativa das vezes, os casos levados às DDM são agressões físicas que deixam marcas evidentes não só nos relatos e sentimentos expostos, mas nos corpos que transitam pelos corredores e espaços das delegacias. Entre falas, choro e perguntas, é comum que os balcões de atendimento das delegacias reúnam

mulheres que trazem em si os indícios de relações afetivas e familiares turbulentas e agressivas na forma de hematomas, arranhões e machucados. Desde agosto de 2012, conduzo uma pesquisa etnográfica em duas Delegacias de Defesa da Mulher da cidade – localizadas no centro e no extremo sul periférico de São Paulo.² Em ambas as delegacias, os casos de agressões físicas que deixam marcas nos corpos são, invariavelmente, tratados como denúncias de *lesão corporal*³ (art. 129 do Código Penal) e registrados em ocorrências que, desde fevereiro do mesmo ano, se configuram como *ações incondicionadas*, isto é, transformam-se imediatamente em *inquéritos policiais*, investigações preliminares enviadas para a instância judicial responsável pelos casos: os Juizados de Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher (JVD).

Este artigo tem como foco a busca por uma compreensão mais aprofundada das nuances e dos significados do trabalho policial no cotidiano dessas duas Delegacias de Defesa da Mulher a partir das mudanças trazidas pela Lei Maria da Penha, com atenção especial para os efeitos da uniformização da *incondicionalidade* da lesão corporal. Em minha experiência de campo, o fato de a denúncia ter passado a se transformar em investigação e processo criminal a despeito da vontade da *vítima* trouxe efeitos significativos para o trabalho nas delegacias, gerando um aumento substancial na quantidade de inquéritos e criando diferentes estratégias policiais para o tratamento dos casos atendidos.

Separando o joio do trigo: a qualificação dos casos de violência doméstica e os efeitos jurídico-penais de seus encaminhamentos

Para entender o efeito da recente alteração de tratamento dos casos de *lesão corporal*, é preciso

saber que não são todos os Boletins de Ocorrência (*BOs*) registrados em uma DDM que se transformam em *inquéritos policiais*. A princípio, um *BO* é apenas um registro – nem sempre criminal – realizado na instância policial, que pode ou não ter consequências jurídicas para os envolvidos. São as policiais que decidem, analisando os relatos das pessoas que buscam a delegacia, quais narrativas poderiam ser classificadas como crimes, e em quais tipos criminais cada caso relatado será registrado. Em se tratando de relatos passíveis de serem *qualificados* em tipos criminais, as ocorrências mais comuns nas DDM costumam ser divididas, pelas policiais, em duas categorias: os casos de *violência doméstica*, registrados na lei 11.340/06 (Lei Maria da Penha) e casos de *estupros*, que podem ser registrados como *simples* ou *de vulnerável*.⁴

Nos casos enquadrados na categoria de *violência doméstica*, as ocorrências registradas nas DDM geralmente observam três tipos criminais principais: a *lesão corporal* (art. 129 do Código Penal), a *ameaça* (art. 147) e a *injúria* (art. 140). Para além da nomenclatura, o enquadramento dos relatos das *vítimas* em cada uma dessas *naturezas* determina o tratamento jurídico-policial posterior desses *BOs* tanto na polícia quanto nos juizados, e as diferenças entre os possíveis destinos das denúncias, embora possam escapar às *vítimas*, são extremamente relevantes para as saídas jurídicas – e punições – posteriores.

Neste momento, é preciso aventurar-se por mais uma tecnicidade jurídica. Em se tratando da Lei Maria da Penha, atualmente, as ocorrências de *lesão corporal*⁵ são “ações públicas incondicionadas”, o que significa que uma vez feita a denúncia, esta se transforma em investigação policial e será encaminhada à justiça independentemente da vontade da *vítima*. A *ameaça*, por sua vez, é uma “ação pública condicionada”, e para se transformar em uma investigação policial e em processo criminal, depende que a

vítima expresse intenção de processar o acusado, comunicando à polícia sua decisão de fazer uma *representação* daquela queixa. O prazo para representar uma ameaça é de seis meses a partir da data dos fatos registrados. Embora as policiais se esforcem para esclarecer as *vítimas* a respeito dessa significativa diferença entre ameaças e agressões, nem sempre parece ficar clara a importância desta distinção para o tratamento jurídico-policia das ocorrências registradas. Nesse sentido, o procedimento da *representação* parece ser bastante confuso para as mulheres que buscam as DDM. Em diversos momentos, tive a impressão de que algumas deixavam o plantão carregando diversos papéis e algumas orientações, mas sem a clareza das consequências de suas escolhas.

Se é comumente difícil que as *vítimas* entendam as nuances e tecnicidades do linguajar jurídico para distinguir *lesões* de *ameaças*, nos casos de *injúria* a incompreensão parece ser ainda mais generalizada. *Injúria* é o tipo criminal no qual são geralmente enquadrados casos de ofensas, xingamentos e agressões verbais relatados pelas *vítimas*. Destaca-se que o que é considerado ofensivo pode variar profundamente de acordo com cada profissional. Em geral, privilegiam-se como *injúrias* termos que agredam a moral sexual da mulher, como “vagabunda”, “vadia” ou “puta”. Diferentemente da *lesão corporal* e da *ameaça*, a *injúria* é uma “ação privada”, e necessita que a vítima, para além de realizar o registro policial, procure pelos serviços de um advogado e, também, entre com uma queixa-crime no fórum criminal, para, só assim, transformar a ocorrência em um processo contra o acusado. As policiais enfatizam para as mulheres essa hierarquização no caso das ofensas, esclarecendo que, juridicamente, xingamentos seriam inferiores a agressões.

No período em que tive acesso aos processos criminais das delegacias, isto é, a partir de

2012, nos cartórios das DDM acompanhadas, os *inquéritos* são majoritariamente oriundos de ocorrências de *lesão corporal*, devido, sobretudo, à *incondicionalidade* do crime, embora também se encontre algumas *representações* de *ameaças*. São poucos os casos de investigação em se tratando de *injúrias*.

“Agora é lei”: antes e depois da Lei Maria da Penha e os efeitos de fevereiro de 2012

Em sete de agosto de 2006 foi promulgada pelo governo federal a Lei nº 11.340/2006, conhecida como **Lei Maria da Penha**, responsável pela definição da primeira norma jurídica visando à punição e à prevenção à violência doméstica e familiar⁶ contra mulheres no Brasil. Promulgada no mês anterior, a lei surgiu tanto como uma resposta tardia a articulações de diferentes demandas de organizações de defesa dos direitos das mulheres que reivindicavam medidas mais austeras contra os autores de violência contra as mulheres, assim como uma tentativa do Estado brasileiro de se adequar à diversas convenções internacionais dos quais é signatário,⁷ ampliando o acesso à justiça para suas cidadãs.

O texto da nova lei tipifica como crimes hediondos delitos que, até então, encontravam-se em uma alçada de legislações genéricas consideradas mais vulneráveis às reproduções das desigualdades de gênero; e pune de maneira rigorosa conflitos que costumavam ser trivializados e tratados condescendentemente pelo sistema de justiça brasileiro. A partir de 2006, o *Agora é lei* se transformou em um importante jargão daqueles que lutaram pelo aumento do rigor punitivo para autores das agressões contra mulheres, pelo menos em âmbito doméstico e familiar.

No entanto, apesar do tom majoritariamente positivo, parecia ser também generaliza-

da cautela que chamava atenção para o fato de que, para além das inovações normativas que a Lei Maria da Penha anuncia, seriam necessárias altas doses de atenção, vigilância e paciência até que a nova lei fosse absorvida e efetivamente aplicada em casos reais levados à justiça. Após a vitória, restou a dúvida: seria a lei aplicada de fato ou as diferentes esferas da justiça responsáveis pelo seu tratamento encontrariam formas de subutilização ou até mesmo de boicote ao que está estipulado em seu texto?

Visando sanar tal limitação, entendeu-se ser vital mobilizar esforços para investigar a inserção da Lei Maria da Penha dentro das instâncias responsáveis pela sua aplicação, em especial as Delegacias de Defesa da Mulher e os recém-criados Juizados de Violência Doméstica e Familiar contra a mulher (JVD). Dentro deste contexto, buscando sinalizar possíveis incongruências entre a lei enquanto norma e a lei enquanto prática, pesquisadoras teceram importantes críticas e ressalvas quanto à efetiva aplicação da lei, isto é, sua existência de acordo com a normativa estabelecida a partir das interpretações conferidas por profissionais do sistema de justiça.⁸

Tais análises, em geral, apontam para os obstáculos e entraves que a lei teria passado a enfrentar dentro do próprio sistema de justiça, começando com a atuação da polícia nas delegacias, passando pelos demais órgãos da rede de atendimento e culminando na atividade de promotores, defensores e juízes dentro dos juizados especializados. Grosso modo, observou-se que antigas ressalvas feitas ao trabalho de profissionais que lidavam com mulheres em situação de violência doméstica continuavam pertinentes, tais como o descaso e a desconfiança para com os relatos das vítimas e a permanência de práticas que influenciavam negativamente a aplicação da lei, gerando possibilidades de burlar a norma e assim, auxiliando a perpetuar a violência.

De maneira fortuita, minha pesquisa de campo teve início durante um período de transição para as duas DDM acompanhadas. Tal mudança foi oriunda de diversas críticas feitas a obstáculos e entraves que a Lei Maria da Penha continuava a encontrar entre os operadores do direito, uma vez que, sendo necessária a vontade da vítima para que os casos registrados nas delegacias se transformassem em investigações, na maior parte das vezes os *BOs* não seguiam adiante e não traziam consequências para os acusados ou para as *vítimas*.

Visando responder a esta limitação, em fevereiro de 2012, o Supremo Tribunal Federal (STF) brasileiro decidiu tratar, uniformemente, os casos de *lesão corporal* – registrados dentro do contexto da violência doméstica – como “ações públicas incondicionadas”. Anteriormente à decisão do Supremo, não havia consenso sobre a necessidade de representação nos casos de *lesão corporal*, dependendo do juiz da vara a decisão acerca do seguimento do processo (ZAPATER & PERRONE, 2010). Apesar de, à primeira vista, a tecnicidade do linguajar jurídico não deixar evidente, tal decisão representou uma significativa mudança no tratamento de alguns casos de violência doméstica que chegam à esfera jurídico-policial.

Nas duas DDM, em que realizei minha pesquisa, a alteração foi sentida de maneira drástica. Antes de fevereiro, de maneira geral, optava-se por instaurar inquéritos de *lesão corporal* somente se as *vítimas* expressassem intenção de processar os acusados ou se as delegadas entendessem a necessidade de uma investigação do ocorrido. Nos demais casos, o trabalho policial se limitava ao registro da ocorrência. Nesse sentido, a decisão do Supremo teve efeitos quantitativos relevantes no volume de trabalho destas DDM, em especial no aumento expressivo do número de inquéritos instaurados, fazendo com que as policiais destas delegacias considerem esta mu-

dança mais significativa do que a própria promulgação da Lei Maria da Penha.

Se a promulgação da Lei Maria da Penha foi interpretada por alguns grupos militantes como uma mudança positiva no tratamento da violência doméstica em âmbito jurídico-policial, no dia a dia do trabalho policial das DDM, as poucas policiais que viveram a transição nas DDM acompanhadas – devido à alta rotatividade de alocações na Polícia Civil de São Paulo –, perceberam a alteração como apenas um ajuste nos procedimentos burocráticos realizados na delegacia. Uma das delegadas me explica que *a Lei Maria da Penha não mudou o dia a dia do nosso trabalho, foi só uma adaptação. Só que, quando veio a mudança para incondicionalidade, quase tudo que registramos vira inquérito, a gente não dá conta*. Sua colega escritvã concorda e acrescenta: *Ainda por cima temos que lidar com as mulheres que pedem para retirar a queixa, que fazem escândalo. Isso só piorou o trabalho*.

No entanto, a partir de 2012, como ressaltou uma escritvã, *a lei ficou louca*, o volume de trabalho aumentou consideravelmente, sobrecarregando, em especial, as escritvãs de cartório, responsáveis pela condução dos inquéritos, a emissão de intimações e depoimentos de *vítimas*, *autores* e *testemunhas*. Do ponto de vista numérico, por exemplo, em uma das DDM acompanhadas, o número de inquéritos instaurados passou de **554**, em 2011, para **1126**, em 2012. Na outra DDM em que conduzo minha pesquisa, o número passou de **366**, em 2011, para ostensivos **1780** em apenas doze meses.⁹

No dia a dia das DDM, percebe-se que a incondicionalidade da *lesão corporal* também afetou consideravelmente a postura das mulheres diante da decisão de transformar agressões em ocorrências. Acompanhei diversos casos de mulheres que optaram por não registrar a queixa uma vez que tomavam conhecimento de que a denúncia se transformaria automaticamente

em investigação/processo e que seria necessária uma audiência com um juiz para resolver o caso. Muitas dessas mulheres se mostravam frustradas e insatisfeitas com a mudança na lei. Também foram recorrentes as situações em que mulheres compareciam às delegacias buscando retirar as queixas, e ao serem informadas da impossibilidade entravam em conflito com as policiais.¹⁰ Como explica uma delegada: *a decisão do STJ é complicada, pois a mulher perdoa, volta para o cara e o inquérito fica correndo, o que gera uma nova crise na relação conjugal*.

Na tentativa de dar conta do repentino aumento de processos em seus cartórios, as policiais encontram saídas e interpretações distintas para lidar com os dilemas trazidos pela *incondicionalidade*. Há divergências significativas, por exemplo, por parte das policiais, a respeito da possibilidade de informar ou não as *vítimas* da especificidade dos casos de *lesão corporal*. Para uma parte das profissionais com as quais convivo, deve ser dada às mulheres a opção de não registrar a ocorrência, uma vez que não há mais como retirar a queixa, e se a mulher desistir do processo, o *inquérito* continuará existindo, criando um problema para *vítima* e para as profissionais. Outras policiais defendem, de forma oposta, que não se informe as *vítimas* a respeito do caráter incondicional dos casos de *lesão corporal*, justamente para que não haja a possibilidade de não realização do registro.

As policiais do primeiro grupo geralmente avisam inicialmente as mulheres que *agressão vira processo* e costumam enfatizar a necessidade de ter certeza sobre o desejo de processar o acusado no momento da denúncia. *Você não pode mais voltar atrás*, aconselha uma das investigadoras responsável pelo pré-atendimento. Estas profissionais argumentam que haveria uma quantidade relevante de inquéritos nos quais as mulheres não mais buscam a punição judicial do *autor*, mas que, devido à decisão do Supremo, continuam a existir e a exigir pro-

vidências policiais, criando problemas para as funcionárias das delegacias. Nesses casos, na percepção das policiais, seriam as *vítimas* – e não a polícia – que encontrariam maneiras de burlar a normativa estabelecida na lei, ao não realizarem procedimentos obrigatórios para a condução dos inquéritos, como o exame de corpo-delito e depoimentos, ou até mesmo escondendo de seus companheiros as intimações policiais e evitando a colheita de *oitivas*.

Por outro lado, mesmo que discordem da incondicionalidade, há policiais que defendem a não prerrogativa das *vítimas* de registrar ou não casos de agressão física. Para estas profissionais, avisar as mulheres acerca da transformação da ocorrência em processo corresponderia a desencorajá-la a buscar auxílio na justiça. Nesse sentido, as *vítimas* não teriam a prerrogativa de utilizar ou não a lei, uma vez que já procuraram os serviços da polícia. Como explica uma delegada: *eu entendo a questão da incondicionalidade na medida em que as mulheres têm medo e não têm força para sair desse ciclo de violência. Nós não podemos dar a opção, ela não vai querer se defender. Se nós vemos uma mulher chegar machucada e não registramos, somos nós que a estamos violentando novamente. É negligência.*

A despeito de divergências de práticas e opiniões, de modo geral, a mudança no tratamento dos casos de *lesão corporal* gerou insatisfação em quase todas as funcionárias das duas DDM em que acompanho o expediente. Para as policiais, a *incondicionalidade* teria aumentado desumanamente a carga de trabalho nas delegacias, impossibilitando que os inquéritos sejam conduzidos em uma velocidade considerada razoável, sobrecarregando o trabalho das escrivãs, diminuindo a qualidade das *oitivas*¹¹ e tirando a possibilidade da *vítima* de negociar com o *autor* da violência através da prerrogativa da *representação*. Como explicou uma escrivã: *antes a mulher fazia o BO, tinha seis meses para representar e ficava falando*

para o homem: se me bater de novo, eu vou lá e processo. As mulheres tinham esse papel, o BO, que dava um poder de peitar o cara. Agora acabou.

As percepções das policiais a respeito das expectativas das *vítimas* são confirmadas em algumas experiências na delegacia. Para uma boa parte das mulheres que buscam as DDM, a *incondicionalidade* da *lesão corporal* também trouxe frustrações de diferentes naturezas. Uma parcela significativa das mulheres se reconcilia com companheiros, namorados, maridos ou outros familiares após terem realizado o registro da ocorrência e reclama do fato do processo continuar existindo a despeito de sua vontade. *Estou morando com ele, e ontem chegou uma intimação, aí que ele ficou bravo mesmo e vai me bater de novo*, reclamou uma das *vítimas* à escrivã.

Há casos também em que a *vítima*, ao prestar depoimento na delegacia no momento da *oitiva*, reitera seu desejo de não dar prosseguimento ao processo, uma vez que o motivo da queixa não mais existiria, seja porque o *autor* deixou de agredi-la ou porque teria havido uma separação ou afastamento. Para essas mulheres, a persistência do processo policial também significa um importante constrangimento em uma situação em que a violência deixara de ocorrer. Nesses casos, cessa-se a violência, mas não os procedimentos burocrático-policiais, gerando transtornos emocionais e práticos.

No entanto, a insatisfação mais comum por parte das mulheres que procuram as DDM para registrar casos de violência doméstica em relação a não possibilidade de “retirar a queixa” em casos de *lesão corporal* se expressa no medo de que o denunciado passe a ter a *ficha suja*,¹³ isto é, antecedentes criminais que o impeçam, sobretudo, de conseguir postos de trabalho. As policiais favoráveis à escolha da *vítima* quanto ao registro da ocorrência costumam enfatizar esse elemento em suas orientações às mulheres. *Ele vai ter fi-*

cha criminal, não vai conseguir emprego. Você depende dele financeiramente? Vai precisar de pensão?, costuma perguntar uma das escrivãs. Outra forma de tentar *baixar o acervo de inquéritos da delegacia*, encontrada pelas policiais, seria desencorajar que mulheres que tenham registrado *ameaças* decidam *representar* e transformar aquele BO em *inquérito*. Nesses casos, percebe-se a preocupação com o volume de trabalho nos cartórios e a possibilidade de que este inquérito se torne um problema administrativo.

Dentro das DDM, sobretudo para as escrivãs (responsáveis por *tocar* os inquéritos policiais), o sucesso e a resolução de um caso são medidos pelo *relato* do inquérito, isto é, sua conclusão na fase policial. Se aquela determinada investigação obedeceu todos os procedimentos obrigatórios (em geral, o laudo e oitivas de *vítimas, autores e testemunhas*) em prazo ideal para que fosse concluída, ela fica somente o tempo ideal na delegacia, logo seguindo para a instância judiciária responsável por sua resolução. Por outro lado, quando um inquérito não segue adiante, as policiais apontam impedimentos impostos pela *vítima* - como a não realização do exame no Instituto Médico Legal ou a impossibilidade de encontrar e ouvir em depoimento as partes envolvidas - como entraves à boa condução e ao sucesso de seu trabalho. Assim, inquéritos relatados e enviados à justiça parecem ser a medida da eficiência do trabalho dentro das delegacias. Em outras palavras, no trabalho com a violência doméstica, as policiais indicam considerar seu trabalho eficaz e bem realizado na medida em que concluem burocraticamente as investigações. Nesse sentido, as demandas e experiências relatadas pelas *vítimas* são substituídas pelo cumprimento de normas e procedimentos burocrático-policiais na avaliação da eficiência do trabalho policial.

***Lei é lei, minha filha, ele não pode te bater*¹³: a lei é dura, mas é a lei?**

Dentro das delegacias, a relação das policiais com a lei não é despida de contradições e ambiguidades. Para muitas policiais, a norma jurídica não seria necessariamente legítima e elas admitem que algumas leis - em especial a Lei Maria da Penha - contradiriam alguns de seus valores pessoais. *Não concordo, mas tenho que aplicar*, é uma fala comum a algumas funcionárias das delegacias acompanhadas. Uma delegada explicou mais detidamente: *Eu faço o BO de Lei Maria da Penha sempre. Às vezes não é o meu entendimento jurídico, a minha verdade jurídica, mas, para evitar problemas, eu sempre faço*.

Percebe-se que, nessa perspectiva, embora juridicamente sinalizada como crime, a violência doméstica contra mulheres, em muitas situações, não é vista como moralmente condenável para estas profissionais. Muitas falas e práticas são demasiadamente ambíguas quando se trata da condenação ou não de práticas violentas em relações íntimas e familiares, e oscilam de acordo com determinadas circunstâncias. Ao mesmo tempo, mesmo com discordâncias, as policiais reconhecem serem compelidas a cumprir as normas estipuladas. Nesse sentido, embora as leis sejam criticadas como manipuláveis, burláveis e por vezes em desacordo com crenças pessoais, elas também teriam um caráter inviolável, superior e incontestável. Assim, o discurso direcionado a outras funcionárias, ao público e a mim, também poderia adquirir a forma da defesa da aplicação efetiva da lei a despeito das opiniões pessoais. *Lei é lei, não tem essa de aplicar ou não*, me contou um investigador. *Eu, às vezes, acho que a mulher está exagerando, que ela quer mais é se vingar do cara, mas pelo sim ou pelo não, a vítima tem sempre razão e eu faço o BO*, reiterou uma delegada.

A força superior e inquestionável da lei é constantemente enfatizada em falas que privi-

legiam o caráter *de lei* da Lei Maria da Penha, isto é, sua aplicação a despeito dos comportamentos e valores de cada pessoa. *Com a lei Maria da Penha não é mais a casa da mãe Joana*, costuma afirmar um investigador. *Não pode mais bater na sua mulher, os tempos mudaram*, também avisa uma escrivã aos autores.

No dia a dia das DDM testemunhei a utilização da Lei Maria da Penha no registro de casos que poderiam, à primeira vista, fugir de uma definição pautada em papéis de gênero mais tradicionais (como marido e esposa ou pai e filha). Apesar da maior parte das ocorrências serem entre companheiros ou cônjuges, nos plantões são registradas como ocorrências de violência doméstica casos de agressões, ameaças e ofensas em relações homo afetivas entre mulheres, namorados, pessoas que haviam se envolvido sem constituir uma relação amorosa, familiares (cunhados, sogras, sogros, tios) e vizinhos. *Eu uso Lei Maria da Penha para tudo por ela ser mais rigorosa, senão vai para a cesta básica. Se eu puder cavar uma Maria da Penha, eu cavo*, afirma uma das delegadas.

Nesse sentido, a Lei Maria da Penha é compreendida como uma ferramenta positiva para conseguir punições mais contundentes. As policiais costumam indicar como elementos positivos justamente a possibilidade da prisão em flagrante e a existência de medidas protetivas de urgência que visam afastar *vítima* e *autor*,¹⁴ ambas entendidas como sinalizações de maior rigor no tratamento da *violência doméstica*. Neste aspecto, a Lei Maria da Penha é enunciada sempre como um grande avanço em relação aos tratamentos jurídicos anteriores. Contudo, mesmo mais rigorosa, a lei não sacia totalmente a sanha punitiva presente em algumas policiais, que questionam a possibilidade do pagamento de fiança nos casos de flagrantes e as penas previstas na condenação na esfera judicial. *O problema é ser afiançável, a própria mulher vem*

e solta o agressor, reclama um investigador. *Você que pesquisa já viu algum homem ser preso pela Lei Maria da Penha?*, indagou uma escrivã.

Ao mesmo tempo em que a Lei Maria da Penha pode ser “cavada” para conseguir punições e tratamentos mais rigorosos, ela também pode ser “manipulada” no sentido inverso. As profissionais sabem que o enquadramento de fatos na normativa jurídica não é ingênuo ou simples. Elas argumentam que entre a norma, a realidade do trabalho policial e a complexidade das relações sociais há muitos elementos que impedem uma adequação perfeita entre atos e autos. *Muitas vezes, na polícia, a gente vê que, na prática, a lei é diferente daquilo que imaginamos na teoria. Não dá para ser exatamente igual na realidade*, afirma uma delegada.

A possibilidade de utilizar a lei de diferentes maneiras é reconhecida pelas policiais. Na busca por lidar com o aumento significativo dos *inquéritos* trazido pela *incondicionalidade* da *lesão corporal* muitas profissionais admitem outras possibilidades de *qualificação*, evitando a realização da investigação e do processo contra o acusado:

Se for um tapa, por exemplo, pode ser vias de fato, no qual devemos instaurar inquérito, ou injúria real, que precisa de representação. Aqui somos orientados a seguir com injúria real para evitar inquéritos, porque vias de fato é incondicionada (Escrivã).

A discussão acerca do que seria a figura da *injúria real* elucida alguns pontos importantes sobre práticas policiais e os vieses do direito. Na orientação para as escrivãs, algumas delegadas alegam que *injúria real* envolveria uma violência física que não deixasse marcas, como tapas e empurrões. Outra maneira de registrar violência doméstica é a figura das *vias de fato* (art. 21 da Lei de Contravenções Penais), em geral envol-

viendo agressões mútuas que também não teriam deixado hematomas. Segundo as delegadas, lesões necessitariam de comprovações e indícios físicos do ocorrido, senão não terão valor como provas da violência. Por esse motivo, então, elas tenderiam a evitar registros de casos em que não haveria marcas como *lesão corporal*. Além disso, os casos de *injúria real* cairiam na rubrica da *injúria* e não se transformariam em *inquéritos*, o que ajudaria no cotidiano da delegacia.

A importância da materialidade da agressão para o seu enquadramento como lesão se evidencia nos laudos do IML enviados para a delegacia, que apenas descrevem marcas deixadas por agressões nos corpos das *vítimas*, tais como “edemas”, “escoriações” e “lesão lácero-contusa”. Laudos só confirmam violências quando estas se materializam em “ofensas à integridade física ou à saúde do examinado”.¹⁵ A materialidade é uma questão central no direito, que opera com noções objetivadas de violência¹⁶ e traz consequências importantes no tratamento dos casos entendidos como violência doméstica que transitam nas delegacias.

O que dói mais? Algumas considerações

Busquei, neste artigo, delinear alguns elementos e questionamentos iniciais que têm aparecido em minha pesquisa de mestrado. Como se trata de um momento de organização e reflexão acerca de minha experiência de campo, trago resultados parciais, ainda em elaboração. Nesse sentido, é difícil apontar conclusões e finalizações. Opto nesta seção, portanto, por indicar outras pistas que procuro seguir na tentativa da compreensão dos usos e significados da Lei Maria da Penha no contexto das delegacias especializadas, em especial a hierarquia na qual os casos atendidos são, muitas vezes, inseridos.

Nas delegacias, os casos de violência doméstica entendidos como lesões são tratados como mais importantes e graves no que diz respeito à violência sofrida pelas *vítimas*. Já o crime de *ameaça*, por exemplo, gera opiniões divergentes entre as policiais justamente por ser compreendido como difícil de materializar nos corpos das mulheres. A figura da *ameaça* enquanto crime é demasiadamente ambígua no dia a dia das DDM. Se na percepção de algumas policiais seria comum que, em brigas, pessoas ameacem umas às outras sem que isso se transforme em ação – afinal, *quem fala, não faz* –, outras profissionais enfatizam justamente o inverso, ao afirmarem que a ameaça estaria mais próxima de um real risco à vida da *vítima*, uma vez que *quem diz que vai matar, mata*. Em ambos os casos, apesar de aparentemente contraditórios, confirma-se a importância de noções objetivadas de violência operacionalizadas pelo sistema jurídico, pois a gravidade de uma determinada situação parece ser avaliada de acordo com possíveis desfechos físicos para as vítimas.

Um caso de violência considerado extremamente grave de maneira mais generalizada entre as policiais seria uma *tentativa de homicídio* (art. 121 do Código Penal). Muitas policiais enfatizam a raridade dessas ocorrências nas delegacias especializadas. Podemos argumentar, entretanto, que sua raridade pode derivar do fato da polícia evitar registrar casos de violência doméstica sob esta rubrica. A decisão de registrar um ocorrido como *tentativa de homicídio* é extremamente polêmica e depende, sobretudo, da interpretação da delegada presente no plantão. *Eu aprendi que é tentativa de homicídio se for uma facada no peito. Estrangulamento pode ser só apertar o pescoço, daí registro como lesão. Nunca registrei tentativa de homicídio aqui*, me explicou uma das delegadas.

Nas delegacias, os casos de assassinatos são percebidos como extremamente raros, quando

não inexistentes. No entanto, isso talvez se deva mais à profunda desconexão entre os órgãos da Polícia Civil do que à sua real ausência. Se uma mulher é assassinada em um contexto de violência doméstica, o crime deverá ser investigado pela divisão responsável por homicídios (DHPP) ou pelo distrito policial responsável pela área dos fatos. Mesmo que haja um inquérito ou uma ocorrência em uma das nove DDM da cidade, ou que a mulher até mesmo tenha medidas protetivas concedidas pela justiça, é muito improvável que tais informações cheguem à delegacia especializada.

As profissionais da DDM não costumam tomar conhecimento do desfecho dos casos que por ali transitaram, seja do ponto de vista judicial – nas decisões do Juizado –, seja suas consequências para as partes envolvidas. Em uma das delegacias, acompanhei o caso de uma mãe que avisou às policiais que sua filha havia sido morta pelo ex-namorado. A moça havia registrado ocorrência de ameaça e recebido medidas protetivas de urgência naquela delegacia, mas o desfecho trágico não foi evitado. *Se a mãe não tivesse vindo aqui, nunca iríamos saber*, me confessou consternada uma das escrivãs.

As *injúrias*, por sua vez, por serem entendidas como casos que não envolvem riscos físicos à integridade das *vítimas*, costumam ser tratadas como algo menos relevante pelas policiais. Não é só a polícia, contudo, que parece desmerecer os casos de ofensa, uma vez que na própria escala de nosso Código Penal, o crime de *injúria* ocupa lugar menos importante do que outros delitos.

Cardoso de Oliveira (2008), ao estudar a demanda por reparação a insultos nos tribunais de pequenas causas, chama atenção para o fenômeno do *insulto moral*, espécie de violência imaterial e emocional, ligada aos sentimentos, difícil de traduzir em termos jurídicos e que tende a ser tratada como menos importante e menos apta a

ressarcimentos e punições nas esferas jurídico-policiais. Para o autor, o direito positivo teria grande dificuldade em entender as dimensões de indignação e ressentimento presentes nas vítimas de insultos, uma vez que esta agressão, embora fira a dignidade moral da vítima, não se explicita de forma material em corpos ou objetos.

Nas falas das mulheres que buscam os serviços das DDM torna-se evidente a insatisfação entre, de um lado, as vítimas e, de outro, as possibilidades dadas pelo direito e utilizadas pela polícia no tratamento dos insultos. Nos plantões e nos depoimentos que acompanho, é comum que mulheres salientem o sofrimento causado pelas agressões emocionais e ofensas morais que sofrem em âmbito doméstico como mais – ou tão – angustiantes e inaceitáveis quanto violências que se expressaram em seus corpos.

Nesse sentido, parece haver uma inversão entre a escala de prioridades do Código Penal brasileiro e os valores de algumas mulheres em situação de violência que apostam em uma saída jurídico-policial para seus problemas ao procurar pelas delegacias. Se, dentro da delegacia, a *injúria* é um crime menos importante, sendo necessário inclusive que um advogado entre com um processo diretamente na instância judiciária para o prosseguimento da acusação – e a *lesão corporal* aparece como um crime mais grave e automaticamente transformado em investigação –, para uma parte das mulheres que busca as DDM parece acontecer o oposto: seriam os insultos e as ofensas as faces mais nefastas e dolorosas da violência doméstica. *Cicatrizes na alma são eternas*, comentou uma vítima ao descrever sua relação conjugal. Nesse sentido:

A literatura antropológica ressalta que a noção popular de justiça não coincide necessariamente com a noção de Justiça definida pelos marcos legais. Esta parece distante e, muitas vezes, ininteligível às pessoas que recorrem a ela (BRAN-

DÃO, 2006). Do mesmo modo, nem sempre a punição prevista para um determinado crime corresponde ao que os personagens envolvidos imaginam como castigo. Muitas vezes, espera-se um simples “corretivo” (MUNIZ, 1996) e não o desenrolar de um processo jurídico, cujos meandros raras vezes se tornam compreensíveis para os contendores (SARTI, 2012, p. 507).

Notas

1. Este artigo foi elaborado, inicialmente, como apresentação oral para o III Encontro Nacional de Antropologia do Direito, realizado na Universidade de São Paulo, em agosto de 2013 e apresentado no GT 08 – Antropologia e Violência de Gênero. Parte deste artigo também foi apresentada e discutida no 10º Fazendo Gênero, realizado em setembro de 2013, na Universidade Federal de Santa Catarina.
2. Acompanho todo o expediente policial realizado nas delegacias: desde o registro das denúncias, à colhida de depoimentos dos envolvidos, à conclusão policial dos casos e aos demais procedimentos jurídico-burocráticos efetuados pelas policiais. Por se tratar de resultados parciais, optei, neste momento da pesquisa, por não identificar as delegacias.
3. Optei por utilizar em itálico os termos mobilizados pelas policiais com quem interajo.
4. O estupro de vulnerável corresponde ao artigo 127-A do Código Penal, adicionado pela lei 12015, de agosto de 2009, que criminaliza como hediondo qualquer “*conjunção carnal ou praticar outro ato libidinoso com menor de 14 (quatorze) anos*”.
5. A lesão corporal pode ser leve ou grave, dependendo do entendimento da delegada do plantão ou do resultado do exame de corpo-delito. Em geral, as escrivãs registram os inquéritos como LCD (lesão corporal dolosa) e aguardam os exames para tipificar a gravidade das lesões.
6. Debert e Gregori (2008) chamam atenção para a necessidade de uma reflexão mais atenta sobre as diferentes formas de conceituar violências contra mulheres, compreendendo cada noção dentro de seus contextos e limites, e reconhecendo que estas não são intercambiáveis. Opto, neste artigo, por trabalhar com o conceito de “violência doméstica” não por considerar esta a melhor forma de conceitualização e

classificação, mas por ser o termo utilizado no linguajar de minhas interlocutoras.

7. O Brasil ratificou dois tratados internacionais: a Convenção da ONU sobre Eliminação de todas as formas de discriminação contra a mulher (1984) e a Convenção Interamericana para prevenir, punir e erradicar a violência contra a mulher (1995).
8. Ver: Andrade (2012), Lemos (2010), OBSERVE/UNIFEM (2011), Pasinato (2010), Zapater & Perro-ne (2010), Santos (2008), Debert & Gregori (2008) e Pasinato & Santos (2008).
9. A expectativa é que o número continue a crescer em 2013. Até novembro deste ano, a segunda DDM estudada já contava com cerca de 2200 inquéritos policiais em seus cartórios.
10. A prática de utilizar a denúncia policial para “dar sustos” e/ou a subsequente “retirada da queixa” são questões trabalhadas exaustivamente por pesquisadoras anteriores que investigaram a violência doméstica e as Delegacias de Defesa da Mulher. Brandão (2006), por exemplo, fornece a informação de que, apesar de ilegal, a prática de arquivamento de processos correspondia, antes da lei 9.099, a mais de 70% dos casos atendidos nas delegacias especializadas, sendo a suspensão da queixa paradoxalmente censurada e favorecida pelas policiais. Tal prática também se tornou costumeira durante a vigência da lei 9.099, tanto nas delegacias quanto nos Juizados Especiais.
11. Há prazos curtos tanto para o envio dos inquéritos para os fóruns com as principais diligências (laudo do exame de corpo-delito e oitivas das partes) e para sua finalização (ou relato do inquérito). As delegadas-titulares e escrivãs-chefe são constantemente cobradas por órgãos superiores, da justiça e da polícia, para que inquéritos sejam relatados (finalizados, concluídos) em um curto espaço de tempo, o que gera apreensão e estresse constantes no trabalho.
12. É importante ressaltar que não é o mero registro do BO de lesão corporal e a instauração de um inquérito policial que implicam necessariamente na existência de uma ficha criminal para o acusado. Autores são planilhados ou indiciados, isto é, incluídos na base de dados daqueles com antecedentes criminais, por ordem de juízes ou em raras exceções em que as delegadas consideram tal medida aplicável, como alguns flagrantes.
13. Fala de uma escrivã à uma mulher que tinha dúvidas sobre realizar ou não a denúncia contra o ex-namorado.
14. Costuma-se falar também da criação de uma rede multidisciplinar de atendimento às mulheres em si-

tuação de violência. No entanto, a articulação entre a delegacia e outros entes da rede de atendimento ainda é bastante precária. Em geral, apenas os abrigos estão em maior contato e mesmo assim há muita desinformação e decepção entre as partes envolvidas.

15. Estes termos são encontrados nos laudos de lesão corporal emitidos pelo Instituto Médico Legal.
16. Andrade (2012) e Sarti (2012).

Referências bibliográficas

- ANDRADE, Fabiana de. *Fios para trançar, jogos para armar: o fazer policial nos crimes de violência doméstica e familiar contra a mulher*. Dissertação (Mestrado) - Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade de Campinas, São Paulo, 2012.
- BERALDO DE OLIVEIRA, Marcella; DEBERT, Guita Grin. Os modelos conciliatórios de solução de conflitos e a violência doméstica. In: *Cadernos Pagu*, v. 29, p. 305-337, 2007.
- BRANDÃO, Elaine Reis. Renunciando de Direitos? A Problemática do Enfrentamento Público da Violência Contra a Mulher: o Caso da Delegacia da Mulher. In: *Rev. Saúde Coletiva*, v. 16, Rio de Janeiro, p. 207-231, 2006.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. Existe Violência Sem Agressão Moral?. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, v. 23, p. 135-146, 2008.
- DEBERT, Guita G.; GREGORI, Maria F. Violência e Gênero: novas propostas, velhos dilemas. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 23, p. 165-185, 2008.
- JUBB, Nadine (org) et al. *Delegacias da Mulher na América Latina: uma porta para deter a violência e ter acesso à justiça*. Quito: CEPLAES, 2010.
- LEMONS, Marilda de Oliveira. *Alívio e Tensão: um estudo sobre a interpretação e aplicação da Lei Maria da Penha nas Delegacias de Defesa da Mulher e Distritos Policiais da Seccional de Polícia de Santo André*. Tese (Doutorado) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.
- LIPSKY, Michael. *Street level bureaucracy: dilemmas of the individual in public services*. New York: The Russell Sage Foundation, 2010.
- OBSERVE/UNIFEM. *Identificando entraves na articulação dos serviços de atendimento às mulheres vítimas de violência doméstica e familiar em cinco capitais*. Salvador: Observe, 2011. Disponível em: <www.observe.ufba.br>. Acesso em: 07 nov. 2013.
- PASINATO, Wânia. Violência, gênero e acesso à justiça. In: JUBB, Nadine (org) et al. *Delegacias da Mulher na América Latina: uma porta para deter a violência e ter acesso à justiça*. CEPLAES. Quito: CEPLAES, 2010. p. 165-199.
- PASINATO, Wânia & SANTOS, Cecília MacDowell. *Mapeamento das Delegacias da Mulher no Brasil*. Campinas: PAGU/UNICAMP, 2008.
- SANTOS, Cecília MacDowell. Da Delegacia da Mulher à Lei Maria da Penha: Lutas feministas e políticas públicas sobre violência contra mulheres no Brasil. In: *Oficina do CES, Centro de Estudos Sociais*, n. 301. 2008. Disponível em: <http://rccs.revues.org/3759> Acesso em: 07 nov. 2013.
- SARTI, Cynthia. Violência familiar: relações violentas e contexto social. In: Lima, A. C.S. (coord.) *Antropologia & Direito – temas antropológicos para estudos jurídicos*. Rio de Janeiro: Nova Letra, 2012. p. 502-509.
- ZAPATER, Máira Cardoso & PERRONE, Tatiana Santos. “A Lei Maria da Penha na prática: o cotidiano das Delegacias da Mulher de São Paulo”. Disponível em: <http://www.fazendogenero.ufsc.br/9/resources/anais/1278192683_ARQUIVO_OCotidianodas-DDMemSP.pdf> Acesso em: 07 nov. 2013.

autora

Beatriz Accioly Lins

Mestranda em Antropologia Social / USP

Recebido em 08/11/2013

Aceito para publicação em 16/12/2013

“A minha verdade é minha justiça” - dilemas e paradoxos sobre o princípio da imparcialidade judicial¹

BÁRBARA GOMES LUPETTI BAPTISTA

Universidade Católica de Petrópolis, Petrópolis, Rio de Janeiro, Brasil

DOI: 10.11606/issn.2316-9133.v22i22p301-314

resumo Este trabalho é resultado de pesquisa realizada no TJRJ. A metodologia incorpora uma profícua interlocução que me permiti fazer entre o direito, minha área de formação, e a antropologia, disciplina que conheci por ocasião da orientação recebida durante a minha pós-graduação. A pesquisa permite perceber que o princípio da imparcialidade é uma crença construída discursivamente pelo campo do direito e que funciona como uma categoria estruturante do sistema judiciário. No entanto, a crença discursiva se choca com a realidade empírica, uma vez que os dados de campo demonstram que aspectos subjetivos do juiz interferem diretamente no exercício da jurisdição, sugerindo que a moralidade e o senso de justiça do magistrado interferem no curso e nos resultados do processo. Entre o paradoxo de “parecerem imparciais” e o fato de “serem humanos”, os juízes narram seus dilemas e os desafios que vivenciam na tentativa de “não contaminarem” a sua imprescindível imparcialidade.

palavras-chave Direito; Antropologia; Princípio da Imparcialidade; Verdade; Justiça

My truth is my Justice” - Dilemmas and paradoxes in relation to the principle of judicial impartiality

abstract This paper is the outcome of a research inside Rio de Janeiro’s State Court. The methodology consists in a dialogue I intended to do between law, which I studied under graduation, and

anthropology, that I was introduced to, when I was under my post graduation studies. The research allows understanding that the principle of judicial impartiality consists in a belief, discursively constructed inside the judicial field, and it works as a structuring category inside the judiciary. However, the discursive belief strikes against the empirical reality, as the fieldwork data shows judge’s subjective aspects directly interfere during the decision making. It suggests that judge’s morality and sense of justice interfere during the process and often in its result. Between the paradox of “seeming impartial” and the fact of “being humans” the judges describe their dilemmas and the challenges they experience when they try “not to contaminate” their essential impartiality.

keywords Law; Anthropology; Principle of Judicial Impartiality; Truth; Justice

Introduzindo o tema

“A MINHA VERDADE É A MINHA JUSTIÇA”.

Esta frase foi pronunciada por uma juíza que eu entrevistei durante a etnografia realizada para a elaboração da minha tese de doutorado, que discutiu o Princípio da Imparcialidade Judicial.²

Em um primeiro momento, o que me chamou a atenção no conteúdo da frase foi o uso do pronome possessivo, indicando que a interlocutora se colocava em uma posição absolutamente central e autorreferente.

Em seguida, percebi que a frase indica o quanto a sensibilidade pessoal do juiz interfere - ou pode interferir - no resultado da prestação jurisdicional do Estado.

Ou seja, a identificação da magistrada com uma determinada “justiça”, representada por aquilo que ela acredita ser uma determinada “verdade”, que é “dela” e que ela é a responsável por “descobrir” e “desvendar”, expõe - ao contrário do que sustentam os manuais da dogmática - que o juiz eventualmente conduz e julga processos judiciais a partir de critérios que estão além (e fora) dos autos processuais e que ele, juiz, pode tomar em consideração fatores subjetivos, constitutivos de sua personalidade, que não necessariamente estarão representados e explicitados nas folhas em preto e branco dos autos processuais.

Estas foram as minhas sensações imediatas, naquele primeiro momento em que ouvi a frase ser pronunciada pela juíza que eu entrevistei.

Depois de realizado o trabalho de campo, o meu interesse em tentar entender o significado da frase recrudescceu, porque tive a nítida percepção, decorrente dos dados etnográficos, de que esta frase não reflete apenas o pensamento singular da magistrada entrevistada, mas reverbera uma regularidade encontrada nas falas de distintos interlocutores com quem eu tive a oportunidade de estar durante o trabalho de campo realizado no Tribunal de Justiça do Estado do Rio de Janeiro.

Considerando o fato de que para a pesquisa antropológica o que interessam são, justamente, as chamadas “regularidades existentes”, conforme já dissera Malinowski (1984, p. 28), considere importante recortar o tema da imparcialidade judicial a partir desta perspectiva.

Sendo assim, me interessa explicitar neste trabalho um dentre tantos outros aspectos que marcam o princípio da imparcialidade judicial e que ficou bastante referenciado no trabalho de campo, qual seja, a circunstância de que, para além

dos autos do processo, existe um enorme mundo orientado por moralidades e subjetividades que não necessariamente aparecem no processo, mas interferem em seu resultado, porque constituem a personalidade do julgador e conformam a sua visão de mundo e a sua percepção sobre categorias como “verdade”, “justiça” e “direito”.

Trata-se do “mundo que não está nos autos, mas está no juiz”, como me disse outro magistrado que eu entrevistei, fazendo alusão ao dogma do campo que acredita que “o que não está nos autos, não está no mundo”.

É um pouco deste mundo, externo aos autos, mas interno para o juiz, que eu pretendo explicitar neste trabalho.

Questões metodológicas

Este trabalho é resultado de um trabalho de campo realizado por mim no Foro Central do Tribunal de Justiça do Rio de Janeiro, especialmente em varas e câmaras cíveis, para a pesquisa da minha tese de doutorado.

A metodologia incorpora uma profícua, embora árdua interlocução que me permiti fazer entre o direito, minha área de formação, e a antropologia, disciplina que tive a oportunidade de conhecer por ocasião da orientação que recebi durante a minha pós-graduação, tanto no mestrado, quanto no doutorado.

A etnografia foi desenvolvida a partir de três tipos distintos de coleta de dados empíricos: 1) realização e gravação de entrevistas abertas com operadores do direito, especificamente advogados, juízes, desembargadores, promotores de justiça, defensores públicos, procuradores do município e do estado, servidores públicos, secretários e assessores de magistrados; 2) observação de audiências cíveis e julgamentos recursais em câmaras cíveis durante o ano de 2011; 3) análise de incidentes processuais de

impedimento e de suspeição de magistrados, coletados a partir de pesquisa jurisprudencial e posterior seleção e extração de fotocópias dos autos processuais, por amostragem.

Aliada a esses dados de campo, a pesquisa desenvolvida incorpora a metodologia da observação participante, decorrente do exercício da minha profissão como advogada militante naquele mesmo tribunal de justiça e, consequentemente, fruto da minha convivência cotidiana com os interlocutores e a minha “integração” e intimidade com o campo pesquisado (FOOTE-WHYTE, 1975).

Algumas questões sobre o Princípio da Imparcialidade Judicial e sobre a noção de “verdade processual”

A imparcialidade judicial é um princípio da jurisdição definido a partir de distintos critérios.³

Legalmente, o Código de Processual Civil Brasileiro fixa critérios que tratam de discriminar em que momentos a imparcialidade judicial estaria maculada. Ou, melhor dizendo, em que momentos seria pressuposto um comportamento parcial do juiz e, portanto, em que momentos ele estaria proibido de exercer a sua jurisdição.

Os artigos 134 e 136 tratam dos casos de impedimento do juiz, tidos como de mais fácil comprovação, uma vez que preconizam critérios de aferição objetiva. Eis a redação dos dispositivos:

Art. 134. É defeso ao juiz exercer as suas funções no processo contencioso ou voluntário:

I - de que for parte;

II - em que interveio como mandatário da parte, oficiou como perito, funcionou como órgão do Ministério Público, ou prestou depoimento como testemunha;

III - que conheceu em primeiro grau de jurisdição, tendo-lhe proferido sentença ou decisão;

IV - quando nele estiver postulando, como advogado da parte, o seu cônjuge ou qualquer parente seu, consanguíneo ou afim, em linha reta; ou na linha colateral até o segundo grau;

V - quando cônjuge, parente, consanguíneo ou afim, de alguma das partes, em linha reta ou, na colateral, até o terceiro grau;

VI - quando for órgão de direção ou de administração de pessoa jurídica, parte na causa.

Parágrafo único. No caso do nº IV, o impedimento só se verifica quando o advogado já estava exercendo o patrocínio da causa; é, porém, vedado ao advogado pleitear no processo, a fim de criar o impedimento do juiz.

Art. 136. Quando dois ou mais juízes forem parentes, consanguíneos ou afins, em linha reta e no segundo grau na linha colateral, o primeiro, que conhecer da causa no tribunal, impede que o outro participe do julgamento; caso em que o segundo se escusará, remetendo o processo ao seu substituto legal.

Já o artigo 135 do CPC trata dos casos de suspeição do Juiz, tidos como de difícil comprovação, uma vez que preconiza critérios de aferição subjetiva, mais voltados a aspectos culturais e sociais. Eis a redação do dispositivo:

Art. 135. Reputa-se fundada a suspeição de parcialidade do juiz, quando:

I - amigo íntimo ou inimigo capital de qualquer das partes;

II - alguma das partes for credora ou devedora do juiz, de seu cônjuge ou de parentes destes, em linha reta ou na colateral até o terceiro grau;

III - herdeiro presuntivo, donatário ou empregador de alguma das partes;

IV - receber dádivas antes ou depois de iniciado o processo; aconselhar alguma das partes acerca do objeto da causa,⁴ ou subministrar meios para atender às despesas do litígio;

V - interessado no julgamento da causa em favor de uma das partes.

Parágrafo único. Poderá ainda o juiz declarar-se suspeito por motivo íntimo.

Os dispositivos do Código de Processo Civil que tratam do impedimento e da suspeição dos magistrados conformam a lógica do sistema processual, porque mantêm vivas, ao mesmo tempo, duas crenças dogmáticas: a crença na “imparcialidade” e a crença na busca da “verdade”, sendo aquela (imparcialidade) premissa desta (busca da verdade) e ambas necessárias para se alcançar a tão propagada “justiça”.

Ou seja, o sistema jurídico difunde a crença na imparcialidade judicial como sendo condição para se atingir a “verdade” e a “justiça” e, para tanto, sustenta discursivamente a sua existência.

E este mesmo sistema internaliza que “ser imparcial” é julgar de acordo com aquilo que consta nos autos processuais e não segundo fatores externos, “extra-autos”.

Como me disse uma advogada, “a imparcialidade é a certeza que tem o cidadão de que a causa submetida ao juiz não vai ser decidida em razão de sua classe social, cor da sua pele, da sua ideologia política. O juiz que vai julgar não tem interesse nisso. Ele é imparcial.”.

Nesse sentido, o trabalho de campo me permitiu perceber os paradoxos e as ambiguidades desse sistema discursivo, sendo certo que praticamente em todas as falas, de algum modo, aparecia uma representação utópica acerca da imparcialidade, sendo reveladoras as expressões de dois magistrados que eu entrevistei:

Eu não acredito na imparcialidade, mas não posso dizer isso. Só consigo ver imparcialidade como dogma. Ou como crença. Como algo real, eu não consigo. Mas acreditar que ela existe conforta... dá segurança. É uma falsa segurança,

mas é necessária. Todo mundo tem que acreditar que o processo vai ser julgado por alguém que é imparcial, que vai cumprir a lei. Senão, é o fim do Judiciário. Se as pessoas pararem de acreditar que serão julgadas conforme a lei, o processo e por um juiz imparcial, isso tudo acaba.

A imparcialidade é um caminho a ser seguido, um norte, um ideal a ser alcançado... a imparcialidade é um valor a ser alcançado, mas é como se fosse aquela cenoura que se coloca na frente do jumento, e não se consegue alcançar. E eu nem lamento isso. Entendo que é assim. Faz parte da realidade humana. É estranho dizer isso: eu almejo e sei que nunca vou alcançá-la. Eu ando no caminho dela, mas sei que nunca vou chegar até ela. Pode parecer estranho, mas é assim. A gente tenta buscar, mas sabe que nunca vai conseguir chegar lá. Carrega uma história de vida, coloca na decisão a sua vivência. Tem você ali naquele processo, não estamos fora do planeta e decidimos. Isso não existe.

Assim como os magistrados, um desembargador entrevistado foi ainda mais taxativo em relação à importância de se sustentar a crença na imparcialidade:

A nossa decisão só será respeitada se formos imparciais e isso é o que segura o sistema. Você não pode esvaziar esse discurso. É isso que sustenta tudo. Se você for estudar o conceito de jurisdição, você vai ver que o que sustenta a existência do judiciário é a imparcialidade, que está ligada à confiança das pessoas a se dirigirem até aqui [judiciário] e transferirem a nós o poder de decidir as suas vidas. Sem isso, o que que a gente vai fazer? O nosso trabalho é esse. Sem isso, o sistema não tem legitimidade nenhuma e não se sustenta.⁵

Portanto, sem esmiuçar a questão - porque o recorte deste trabalho não visa discutir os significados da imparcialidade - mas, com o intui-

to de contextualizar o assunto, devo dizer que os dados etnográficos revelaram que o princípio da imparcialidade é uma crença construída discursivamente pelo campo do direito e que funciona como uma categoria estruturante do sistema judiciário.

E esta propagação do mito da imparcialidade do juiz está a serviço de outras crenças do campo, tais como, a crença na busca da verdade e a crença de que a sociedade civil não tem condições de administrar os seus próprios conflitos, tornando imprescindível o exercício da jurisdição estatal, deslocando-se para o Estado a legitimidade de administrar os conflitos particulares, sob o fundamento de que apenas um *tertius* - que deve ser imparcial - é capaz de fazê-lo de forma desinteressada.

Enfim, foi exatamente por causa disso que eu me interessei particularmente por desnudar os aspectos externos do processo judicial que influenciam a subjetividade do juiz e orientam as decisões judiciais. Porque a crença discursiva do mito da imparcialidade, que pressupõe um terceiro desinteressado, alheio, neutro de valores e de preconceitos, se choca com a realidade empírica, que demonstra o quanto aspectos particulares do juiz interferem diretamente no exercício dessa suposta jurisdição imparcial.

A fala da magistrada - “a minha verdade é a minha justiça” - ajuda a compreender o paradoxo desse sistema, que, de um lado, difunde discursivamente a crença na imparcialidade e, portanto, a crença de que o juiz decide de forma desinteressada, restringindo-se, exclusivamente, ao que consta nos autos do processo; porém, de outro lado, revela que as práticas não incorporam o discurso, ou o fazem de forma muito particular, já que cada juiz busca a “sua” verdade e a “sua” justiça”, segundo aquilo que tem dentro de si, independentemente dos autos do processo.

A explicitação de uma “necessária contenção dos sentimentos”

Os dados do trabalho de campo demonstraram que, para manter firme a lógica do sistema, entre o discurso e a prática, os magistrados vivenciam importantes dilemas no exercício da jurisdição, vivendo o paradoxo de terem de “parecer imparciais”, embora sejam “humanos”.

A necessidade de sustentar discursivamente a crença na imparcialidade judicial redundava no esforço de torná-la visível, aparente.

Para além de sustentar o seu discurso, ainda que se saiba ser impossível atingi-la, é preciso tornar a “imparcialidade” uma categoria explícita e indubitável.

Por isso mesmo, escutei muitas vezes durante o trabalho de campo que, “assim como ocorre com a mulher de César, ao juiz não basta ser imparcial, é preciso parecer imparcial.”

Khalil narra em seu livro sobre a personalidade dos juízes, que um deles lhe disse: “Você é treinado a não perder a sua placidez. Você é um profissional propenso a ouvir os maiores absurdos, sem demonstrar emoção.” (KHALIL, 2011, p. 308)

Para parecerem imparciais, por mais paradoxal que seja, os juízes, seres humanos, constituídos dos mais distintos sentimentos, precisam “se policiar”, como muitos me disseram, a fim de exercitar aquilo que eu chamo de uma necessária “contenção obrigatória dos sentimentos”, em uma alusão *maussiana* (MAUSS, 2009, p. 325-335).

Para evitar dúvidas, é preciso se conter.

Portanto, identifiquei que os sentimentos, preconceitos e valores estão presentes nos juízes, mas não podem ser explicitados aos atores processuais, nem escritos nos autos judiciais, porque a sua expressão contaminaria a aparência da imparcialidade que

precisa existir para sustentar o mito da jurisdição desinteressada.

Uma juíza me contou um caso dramático que viveu e, ao narrá-lo, me disse que sentiu “muita raiva”, mas teve de ficar ali, segundo ela, “parecendo neutra”.

Tive um caso, que vou julgar em breve, muito dramático, muito triste. A AIJ deste caso foi muito dura, muito dura... este vai ser um caso muito difícil de julgar. Vou ter de julgar, me afastar, depois voltar no caso... acho que vou demorar um tempo... era um caso em que um bebê morreu e os pais pedem indenização por erro médico. O bebê tinha muitas complicações e ia falecer mesmo, ao que tudo indica, mas o que se quer apurar é se a demora do médico colaborou com o evento morte. Na AIJ o médico se mostrou tão frio. Ele falava do bebê como se não fosse nada. Como se fosse normal que ele tivesse morrido... quem viu o médico na AIJ ficou com raiva dele. Foi um sentimento geral de muita raiva dele... o desprezo por aqueles pais, que estavam atônitos... na AIJ ainda parecia que não acreditavam no que tinha acontecido... e ele tão indiferente... dava vontade de voar nele... o depoimento dele deu muita raiva... mas você tem que ficar ali, neutro. Distante... não pode demonstrar, senão fica suspeito por julgar com sentimento... e o sistema exige de você uma racionalidade.

A fala da juíza sugere a necessidade de, em nome da aparência de imparcialidade, exercitar-se a “contenção obrigatória de seus sentimentos” e esconder aquilo que está em seu “coração”.

“Nós somos seres humanos”: a imparcialidade como superego dos magistrados

O dilema narrado por meus interlocutores evidenciava a sua dificuldade de transitar entre

a aparência e a realidade. Entre o mundo do “dever-ser” e o do “ser”.

Quer dizer, o fato de os magistrados precisarem explicitar a sua imparcialidade não anulava o fato de serem “humanos” e, portanto, terem sentimentos, emoções, e um “coração” que nem sempre permitia a isenção deles esperada.

Por isso, ouvi diversas vezes a frase, que soava quase como uma justificativa: “mas... nós somos seres humanos!”.

Evocar a sua condição “humana”, segundo observei, servia para tirar dos meus interlocutores o peso que sentiam e que era imposto por um sistema judiciário que lhes exige a tal aparência de imparcialidade e, ao fazê-lo, os afasta de sua própria condição “de seres humanos como qualquer um”, como me disse uma magistrada.

Um juiz substituto, bastante jovem, me contou:

Quando eu entrei para a magistratura, fiquei muito assustado [...] isso da imparcialidade me oprimia, porque eu tinha que ser quase de outro planeta. Mas nós não somos heróis, nem somos de outro planeta. Erramos, temos medo, temos insegurança, temos pena, temos tudo que todo mundo tem. Mas isso ficava na minha cabeça, pressionando.

O dever de imparcialidade é representado como sendo um ônus que oprime os magistrados e, ao mesmo tempo, lhes tenta retirar a condição de humanos, exigindo-lhes que escondam seus sentimentos mais genuínos, sob pena de sofrerem a pecha de “parciais” ou “interessados” em um determinado resultado da jurisdição. Por isso, “brinco” com a categoria psicanalítica do “superego” para indicar que o ônus de ser imparcial impõe aos magistrados uma censura moral que lhes provoca o dilema de transitar entre aquilo que “devem ser” e aquilo que, de fato, “são”.

Um juiz cível federal que entrevistei me disse:

Você tem de se brutalizar um pouco... senão, se for chorar, não dá... você não fica aqui. As pessoas têm dramas sérios, que trazem pra cá... o processo é e tem de ser uma racionalização disso, né? O processo é um arremedo desse drama.

Herkenhoff,⁶ que é juiz de carreira, ao publicar um ensaio na internet sobre a ética da magistratura assim se expressa:

A magistratura é mais que uma profissão. A Ética do Magistado é mais que uma Ética profissional. A função de magistrado é uma função sagrada. Daí a advertência do Profeta Isaías: ‘Estabelecerás juízes e magistrados de todas as tuas portas, para que julguem o povo com retidão de Justiça’. Somente com o suplemento da Graça Divina pode um ser humano julgar. A sociedade exige dos magistrados uma conduta exemplarmente ética. Atitudes que podem ser compreendidas, perdoadas ou minimizadas, quando são assumidas pelo cidadão comum, essas mesmas atitudes são absolutamente inaceitáveis quando partem de um magistrado.

Um juiz estadual que entrevistei, disse-me: “toda decisão absorve o emocional de quem a profere. Somos humanos. Há causas que a carga emocional é enorme, só que essa carga não pode se conflitar com a lei e nem pode ser escancarada.”

A etnografia revela que muitas são as questões que tangenciam as escolhas dos juízes e o seu modo de interpretar a lei e de decidir no caso concreto. Mas, para o que interessa neste trabalho, considero importante perceber todo esse mundo que, como eu disse no início do texto, “não está nos autos, mas está no juiz” e que interfere na prestação jurisdicional e no resultado do processo.

“O que não está nos autos, não está no mundo” x “o mundo que não está nos autos, mas está no juiz”

Começo este tópico descrevendo as falas de duas juízas que explicitam essa ambiguidade do sistema, revelada na frase que inspira o título deste trabalho, e que permite aos magistrados julgar os casos concretos conforme a sua percepção de justiça e de verdade, tendendo para o lado que considerarem como sendo o mais “correto”, a partir de critérios pessoais e subjetivos.

Uma das falas é de uma juíza cível, mas que ficou muitos anos em vara criminal e, por isso, exemplifica com um caso da área penal.

Eu não queria prender esse cara. Eu não queria que ele voltasse a cumprir uma pena. Ele já tinha cumprido a pena do primeiro processo dele. Ele até tinha respondido ao processo e tinha ficado um bom tempo preso. E eu não queria que ele voltasse a cumprir uma pena. Eu não queria, não queria que ele voltasse. Aí, entra toda a questão dos valores do juiz, de como você pensa, do que que você acha, daquilo que você acredita. Porque tem juiz que acha que quanto mais rigor na aplicação da pena, melhor [...] ou você pode ter um juiz como eu, que não acredita muito em pena de prisão e aí no que pode, no que consegue, tenta manter as pessoas fora da cadeia [...] eu fiz um exercício enorme para conseguir substituir a pena desse infeliz. Eu fiz todo um exercício de argumentação. Eu não queria prender o cara.

Acabei de extinguir este processo sem análise de mérito. Por quê? Porque é um banco que ajuizou uma ação monitória para cobrar um empréstimo feito por uma pessoa que não pagou. O banco deixou a ação parada. Ou seja, não teve interesse em dar andamento ao processo. Por isso, pelo prazo do código, a cobrança prescreveu. Eu extingui o pro-

cesso. O processo ficou parado e o código me permite isso. E por que fiz isso? Porque o banco tem uma equipe jurídica altamente qualificada, excelente, tem infraestrutura, tem dinheiro para contratar pessoal... então, eu acho que se deixou o processo parado é porque não tem interesse. Agora, tem juiz que não, que vai achar que o cara que pegou o empréstimo e não pagou é caloteiro, vai se aproveitar dessa situação e então, para evitar, em vez de extinguir, intima o banco para dar andamento. **Isso é ser parcial? Não é. Isso é questão de que o juiz não é uma máquina. Se fosse máquina, colocava a petição na máquina e saía um ticket com a decisão. O juiz é um ser humano.**

As falas refletem o quanto a sensibilidade do Juiz interfere nos julgamentos dos processos, mas ficam escondidas em uma suposta racionalidade que invisibiliza as razões de decidir.

Na motivação da última decisão judicial não foi necessário que a magistrada explicitasse o motivo que a levou a extinguir o processo de ofício, ou seja, que ela o fez porque o banco tem ampla estrutura jurídica e isso seria pressuposto de que a sua omissão significaria desinteresse processual.

O fato de a magistrada traduzir a sua motivação, subjetiva e pessoal, para uma linguagem técnica, é legítimo e racional. Aliás, segundo ela própria, isso não é ser parcial, é ser humano. A decisão dela, no papel, foi a seguinte:

A falta de regular movimentação do processo por anos consecutivos torna inquestionável o reconhecimento da prescrição intercorrente, o que pode ser declarado de ofício, consoante o disposto no artigo 219 do CPC, alterado pela Lei 11.280, de 16 de fevereiro de 2006. Julgo extinto o processo, sem resolução do mérito, por falta de interesse de agir.

Eis o paradoxo: a decisão esconde, justamente, o que contém de humano. A juíza, por ser humana, como ela própria disse, decidiu segundo a sua moralidade: se o banco tem estrutura jurídica, deveria ter dado andamento ao processo; se não deu, é porque não tem interesse processual. Pois bem, mas este lado “humano” (ou pessoal) que motivou a decisão e que diferencia a juíza de uma máquina, como ela mesma disse, está escondido na decisão judicial. O lado humano não foi explicitado. Ela precisou obscurecê-lo para, ao racionalizar a decisão, torná-la tecnicamente aceitável. Ou seja, o valorativo foi, propositalmente, invisibilizado, embora tenha orientado a decisão.

Do mesmo modo, como a própria juíza ressaltou, se a decisão tivesse sido proferida por um magistrado com outra moralidade, ou seja, que entendesse que as pessoas que fazem empréstimo e não pagam “são caloteiras” e, portanto, não devem ter o benefício do acolhimento da prescrição de ofício, a decisão seria legítima e racional, embora em sentido contrário.

O juiz provavelmente proferiria decisão tão técnica e formal como a da juíza, mas o resultado do processo seria outro. Ele prosseguiria o andamento e sentenciaria ao final.

O que diferencia as decisões? As moralidades dos magistrados. E o que as iguala? A forma técnica, que esconde o “humano”, isto é, que obscurece a sua motivação subjetiva e valorativa.

Vivenciei outra situação parecida com esta durante a pesquisa, que sugere a mesma reflexão.

Um juiz me contou um caso interessante e elucidativo que havia julgado:

Era um casal casado, mas eles se separaram. Então, na verdade, eram separados. Ela morava no subúrbio, acho que Realengo. O Senhor morava em Maricá. Aí, ele teve câncer e ela se aproximou dele. E ela se dividia. Ela passou os últimos anos da vida dele assim. Anos... Ela passava 02 ou

03 dias com filhos e noras aqui, fazia comida, e depois pegava um ônibus, 02 ou 03, sei lá, e ia para Maricá cuidar do ex companheiro. E fez isso todas as semanas até ele morrer. Pela lei, ela não era mais mulher, nem companheira do falecido. Estava separada! Teoricamente, ela estava separada e ela não faria jus à pensão. **Pela Lei, ela não podia. Mas eu achei que ela fazia jus à pensão.** E eu fundamentei dizendo: olha, o que a CF fala, o que ela valoriza, tudo bem, a relação sexual está meio que implícita numa relação afetiva estável, duradoura, mas ela não se resume a isso. O que tinha ali era uma relação de companheirismo, de camaradagem, de solidariedade, de cumplicidade, eles estavam compartilhando um momento difícil. Isso é o que a CF valoriza. Eles se separaram, mas na hora que o marido ia morrer, a mulher acompanhou todos os últimos anos dele, e enterrou o ex-companheiro... ela estava ali, do lado dele. Pra mim, isso era uma união estável e, portanto, ela tinha direito à pensão. Eles compartilharam aquilo. E eu sentenciei favoravelmente a ela.

Um juiz de índole mais positivista, analisando o mesmo caso, muito provavelmente preferiria outra decisão. Um dos meus entrevistados mencionou expressamente esta postura:

O Juiz tem que ser imparcial para não permitir também que a gente julgue só com as nossas convicções pessoais, nossos preconceitos... algumas coisas a gente pode até não concordar com a diretriz que a lei dá, pessoalmente a gente pode não concordar, mas isso é uma convicção nossa, que a gente às vezes traz desde a época em que era leigo no assunto. Então, se a gente sabe que a Lei veda aquilo, mesmo que a gente gostasse que fosse de outra forma, a gente não pode decidir aquilo que a gente acha ou que gostaria que fosse, entendeu? Temos que cumprir a Lei. Estamos aqui para isso, para fazer a Lei ser cumprida, independentemente dos nossos ideais.

Ou seja, o que diferencia ou interfere no resultado de um processo pode estar muito mais vinculado à pessoa do Juiz do que propriamente aos princípios, normas ou leis. Por isso, eu tento expressar no subtítulo deste trabalho a discussão que proponho e a reflexão que pretendo fazer a partir dos dados de campo, ou seja, a existência de duas vontades processuais em aparente contradição, a vontade da lei e a vontade do juiz.

Enfim, “o mundo que não está nos autos, mas está no juiz” referencia uma busca da subjetividade e da moralidade do julgador, categorias que estão em outro lugar, que não os autos do processo, mas, apesar disso, passam a constituí-lo, no sentido de que influenciam a decisão judicial e, portanto, o resultado da jurisdição.

Em termos pragmáticos, o que os dados sugerem é que a diferença dos resultados dos processos é determinada, em muitas situações, pelo juiz a quem ele é distribuído, circunstância que eu costumo denominar de “loteria judiciária” (ou roleta russa).

Uma advogada também me contou um caso interessante, ilustrativo da interferência da subjetividade do julgador no resultado do processo:

Ontem mesmo, eu estava no Tribunal, esperando para sustentar num processo meu e vi uma situação que, para mim, significou parcialidade, mas que eu compreendo e confesso que não sei responder se teria como ser diferente... uma desembargadora, muito boa, honesta, eu a conheço há muito tempo, deixou que ideias dela, pré-concebidas, interferissem naquele julgamento. Ela deu uma indenização maior do que daria porque, segundo ela mesma disse, está passando por uma situação idêntica em sua vida pessoal. Era uma ação de uma pessoa contra uma construtora e eles discutiam algumas irregularidades da obra. Isso é ser parcial? Acho que

é. Mas, por outro lado, a desembargadora é só um ser humano, né? Ela não vem de marte para julgar. A experiência dela afetou a visão de mundo dela. Claro, que é elementar a preservação da imparcialidade, mas, por outro lado, eu sempre penso isso: essas pessoas são humanas. Como advogada, a parcialidade deles me afeta, mas o que faz parte da vida deles, lógico que vai afetar a maneira deles de agir e reagir. Ela julgou com a experiência de vida dela. Ela julgaria completamente diferente se não tivesse vivendo isso? Teria. Eu acho que ela teria sido objetiva e julgado só com o que estava nos autos. **Ela deixou entrar no julgamento uma coisa pessoal dela, subjetiva...** isso é parcialidade? Não sei. O que eu sei é que já vi e vivi situações idênticas. Ela não é a primeira nem será a última. Isso é uma situação corriqueira. Eles deixam essas coisas interferirem. Mas, eles não são máquinas. Eu também acho que o juiz que não tem experiência nenhuma também não consegue julgar... ou vai julgar mal. Não consegue se colocar no lugar do outro... então, é difícil mesmo. O problema é quando extrapola isso. Se o envolvimento é pessoal, aí acho que impede o julgamento. Mas essas coisas, de empatia, acho que interferem, mas não tem como ser diferente.

Para mim, o mais interessante no trabalho de campo foi perceber, após a análise sistemática de todo o material empírico, que as entrevistas sempre começavam com os magistrados dizendo que são “racionais”, “imparciais”, “objetivos”, julgam apenas “com o que está nos autos”, não podem “se condoer com as causas”, tem de se “afastar das emoções”. E sempre terminavam com eles dizendo que nem sempre é possível “racionalizar”, que julgam “com o coração”, que “imparcialidade não existe”, que eles sentem “raiva”, “pena”, “amor e ódio”.

Eles começavam falando sobre como deveriam ser, no mundo idealizado, e terminavam as entrevistas me dizendo como são, no mundo da vida real.

Garapon, ao tratar do “drama da justiça”, menciona este mesmo paradoxo: “o juiz, ao mesmo tempo em que endurece, partilha da condição daquele que está sendo julgado” (GARAPON, 1997, p. 315-316).

Algumas possíveis reflexões: transitando entre a vontade da lei e a vontade do juiz

O trabalho de pesquisa normalmente termina com mais perguntas do que respostas.

No meu caso, não está sendo diferente.

De todo modo, tentando pensar em reflexões possíveis extraídas dos dados etnográficos, considero que um dos principais fatores que permite que a moralidade do julgador avance no processo é a falta de consenso do Judiciário sobre os significados e as interpretações que devem ser conferidas às leis, permitindo-se que se transfira para o juiz o papel de decifrar esses significados e eleger o que lhe parece mais adequado ao caso concreto.

A falta de uniformização dos julgados permite que distintos magistrados interpretem leis iguais de forma diferenciada, o que implica em resultado desigual em processos iguais.

Uma desembargadora me explicou o mecanismo me fazendo uma pergunta um tanto retórica: “E quando é que não julgamos com o coração? Isso não é ser parcial. Isso é ser humano. A lei não é uma receita de bolo. Que se você botar menos uma xícara vai desandar a receita. Não é isso.”

Durante a pesquisa de campo, muitos interlocutores me disseram que ser imparcial é “julgar com o que consta nos autos, sem ter preconceitos e pré-concepções extra-autos.”

Por outro lado, assisti a audiências, julgamentos, ouvi casos e li decisões que indicavam que os autos refletiam menos o resultado do processo do que os sentimentos do julgador.

E o que permite o casuísmo processual?

Araújo (2002, p. 95-97) trata da imparcialidade e da interpretação do direito de forma peculiar, sustentando que

a parcialidade poderá estar presente na maneira de interpretar equivocadamente a norma aplicável ao caso concreto, por exemplo, já que cada operador do direito tem sua maneira peculiar de interpretar o Direito.

Segundo Araújo (2002, p. 95-97), cada juiz imprime o seu “traço pessoal”, o seu colorido “de vários matizes” à lei. O juiz “aperfeiçoa a letra morta do texto”. E é nesse “jogo interpretativo” que o juiz pode ser parcial. “É na interpretação do texto que muitas vezes o juiz esconde a sua parcialidade”.

Se não há consenso sobre os sentidos atribuídos aos fatos, às leis e às teses doutrinárias, o processo sempre representará essas ambiguidades e contradições e, por conseguinte, a decisão será, necessariamente, uma dentre as distintas interpretações possíveis.⁷

Os dados etnográficos revelam que a ideia compartilhada pelos operadores do campo caminha no sentido de que a lei deve ser sempre interpretada “caso a caso”, seja porque a sociedade evolui de forma mais célere do que as reformas legislativas, exigindo dos Juízes adaptações; seja porque aí estaria a “beleza do direito” e o que o diferenciaria de uma “ciência exata”, a matemática, uma vez que os juízes são “seres humanos, e não máquinas”, logo, estão necessariamente sujeitos a distintas formas de olhar o mesmo objeto.

Diferentemente da construção do saber antropológico, que demanda consenso sobre fatos e regularidades, no direito, a sua falta é

o que permite que as subjetividades adentrem nos espaços vazios de significado das leis.

Como me disse um juiz:

Em Direito, em 99% (noventa e nove por cento) dos casos você tem fundamento pra todos os lados. Então você sempre acha uma resposta para a sua pergunta. E se você vai atrás do fundamento, normalmente, você vai encontrar. Então, você decide o que é justo e vai atrás do fundamento. Você vai achar. Tem muita gente inteligente que acha fundamento pras coisas mais absurdas e até te convence.

Uma promotora de justiça com atuação cível me disse: “ter essa elasticidade toda, que a lei permite e agora com os princípios mais ainda, é muito bom, porque você puxa daqui, puxa dali, esgarça a lei e enfia tudo o que você quiser ali dentro. Cabe tudo.”⁸

O nosso sistema está, pois, enraizado no contraditório de opiniões e de teses e está fundamentado em uma lógica que permite que sempre haja uma opinião diferente sobre o mesmo tema e que sempre haja uma forma diferente de se interpretar determinado dispositivo legal, a tal ponto que eu me lembro de que, desde os bancos das faculdades, em tom de brincadeira, mas com fundo de verdade, aprendemos que “em direito, a melhor resposta para qualquer pergunta é sempre *depende*”. Esta forma é estruturante do sistema e acaba por fomentar a crença, que tem correspondência empírica, de que sempre há uma possibilidade diferente de o processo judicial acabar: contra ou a favor.

Além disso, está totalmente naturalizado por quem opera o campo o fato de ser assim mesmo: haver sempre diferentes opiniões sobre os mesmos fatos e distintos modos de interpretar os mesmos casos de forma particular. É o que ilustra a fala de uma magistrada que entrevistei: “Na verdade, isso é a justiça. Se tem um acidente com 50 pessoas e as 50 entram com

ações judiciais e cada ação, aqui na capital, cai com Juiz diferente, você vai ver que cada um vai dar uma decisão diferente. E é assim que é.”

Rui Portanova destaca em seu livro sobre as motivações ideológicas da sentença que “no julgamento há premissas ocultas imperceptíveis” (PORTANOVA, 2003, p. 15).

O Ministro do STF, Marco Aurélio de Mello, explicitou certa ocasião o movimento natural da prolação de uma decisão judicial, expressando que ela necessariamente estará condicionada à formação do juiz:

O juiz não deve partir da lei para os dados do caso concreto. Há de ter presente o caso concreto e idealizar a solução que entenda mais justa, fazendo-o de acordo com a própria formação humanística. Somente após deve recorrer à dogmática, isso para consagrar a solução idealizada. Tudo ocorre a partir da sensibilidade do julgador. (Entrevista concedida à Revista *In Verbis*, do Instituto dos Magistrados do Brasil. Edição nº 3)

Ou seja, desde distintos vieses é possível identificar que a moralidade e o senso de justiça do juiz têm espaço no curso do processo e em seus resultados e que não necessariamente existe apenas o “mundo dos autos”.

E que, entre o paradoxo de “parecerem imparciais” e o fato de “serem humanos”, os Juízes narraram para mim os seus dilemas e, com isso, explicitaram os desafios que vivenciam na tentativa de “não contaminarem” a sua imprescindível imparcialidade com a sua subjetividade.

Os dados da pesquisa demonstram que, como eu disse acima, entre a “contenção obrigatória de seus sentimentos” e os julgamentos “com o coração”, os juízes tentam exercer a sua imparcialidade e justificar a sua parcialidade e um relevante fator que permite esta abertura é a ausência de consenso sobre a representação dos fatos e das leis processuais.

Notas

1. Uma versão deste trabalho foi apresentada no III ENADIR - Encontro Nacional de Antropologia do Direito, realizado na FFLCH-USP, nos dias 28 a 30 de Agosto de 2013.
2. Hoje, a tese está publicada. LUPETTI BAPTISTA, Bárbara Gomes. PARADOXOS E AMBIGUIDADES DA IMPARCIALIDADE JUDICIAL: ENTRE “QUERERES” E “PODERES”. Porto Alegre: Ed. Sergio Antonio Fabris, 2013.
3. O Código de Ética da Magistratura Nacional, publicado no DJ, páginas 1 e 2, do dia 18 de setembro de 2008, aprovado na 68ª Sessão Ordinária do Conselho Nacional de Justiça, do dia 06 de agosto de 2008, nos autos do Processo nº 200820000007337, prevê a imparcialidade judicial como garantia do processo em seus artigos 1º e 8º. Eis os textos: Art. 1º O exercício da magistratura exige conduta compatível com os preceitos deste Código e do Estatuto da Magistratura, norteando-se pelos princípios da independência, da imparcialidade, do conhecimento e capacitação, da cortesia, da transparência, do segredo profissional, da prudência, da diligência, da integridade profissional e pessoal, da dignidade, da honra e do decoro. / Art. 8º O magistrado imparcial é aquele que busca nas provas a verdade dos fatos, com objetividade e fundamento, mantendo ao longo de todo o processo uma distância equivalente das partes, e evita todo o tipo de comportamento que possa refletir favoritismo, predisposição ou preconceito. Disponível em: <http://www.cnj.jus.br/codigo-de-etica-da-magistratura>. O reconhecimento da relevância da imparcialidade como garantia do cidadão é reproduzido, também, na Convenção Americana sobre Direitos Humanos - Pacto de San Jose da Costa Rica – ratificado pelo Brasil, preceituando: Art. 8º - Garantias judiciais: 1. Toda pessoa terá o direito de ser ouvida, com as devidas garantias e dentro de um prazo razoável, por um juiz ou tribunal competente, independente e imparcial, estabelecido anteriormente por lei, na apuração de qualquer acusação penal formulada contra ela, ou na determinação de seus direitos e obrigações de caráter civil, trabalhista, fiscal ou de qualquer outra natureza.” Na Declaração Universal dos Direitos Humanos, adotada e proclamada pela resolução 217 A (III) da Assembleia Geral das Nações Unidas em 10 de dezembro de 1948, art. X: Toda pessoa tem direito, em plena igualdade, a uma audiência justa e pública por parte

de um tribunal independente e imparcial, para decidir de seus direitos e deveres ou do fundamento de qualquer acusação criminal contra ele.

4. É muito interessante a discussão doutrinária sobre a possibilidade – ou não – de o juiz aconselhar a parte durante o processo. Este tema exigiria um estudo à parte, que eu não me propus a fazer neste trabalho. Todavia, considero importante, ao menos trazer a discussão. É comum em audiências de conciliação, que o juiz, na tentativa de realizar um acordo, às vezes adiante o seu posicionamento (prejulgamento) ou mesmo aconselhe mais enfaticamente a parte, o que, nos termos do art. 135, IV, do CPC, seria indicativo de sua suspeição. Eis alguns entendimentos dogmáticos importantes acerca do tema: “O juiz que aconselha a parte a propor, ou a não propor alguma ação, ou a se conduzir de uma ou outra forma se for proposta a ação contra ela, toma posição prévia em relação ao direito do litigante, vincula sua opinião. Por isto, poderia mesmo ficar em dificuldade para julgá-la” (BARBI, Celso Agrícola. Comentários ao Código de Processo Civil, Forense, 2002, 11ª ed., v. 1, p. 425). “O aconselhamento a alguma das partes acerca do objeto da causa denota opinião sobre o assunto, seja para propor, para contestar ou para praticar qualquer outro ato, devendo se cuidar de uma opinião feita a favor de uma das partes” (PARIZATTO, João Roberto. Código Civil Comentado, Editora Parizatto, 2008, 1ª ed., v. 1, p. 260/261). “O aconselhamento do Juiz a uma das partes a não propor a ação pretendida, por entendê-la ‘improdutiva’, vincula sua opinião, tornando-o suspeito” (Resp. nº 307.045, Min. Antônio de Pádua Ribeiro). “Salienta Pontes de Miranda que ‘os conselhos fazem suspeito o juiz se se prendem à causa quanto ao objeto’ (In ‘Comentários ao Código de Processo Civil’, 3ª ed., 1995, pág. 428). Antonio Dal’Agnol também sustenta: ‘Também aconselhar as partes acerca do objeto da causa, ressalvadas aquelas hipóteses em que o conselho se dá familiarmente ou entre amigos com quem se tenha intimidade (o que, por si só, já geraria suspeita), não é função do juiz. O fato é até criticável profissionalmente, pois dar conselhos jurídicos é atividade que se reconhece, e privativamente, ao advogado (art. 1º, II, da Lei 8.906, de 04/07/1994). Em hipótese como esta, sobre suspeito o juiz, merece ser investigada a sua conduta pelos órgãos de disciplina da magistratura’” (‘Comentários ao Código de Processo Civil’, vol. 2, Ed. Revista dos Tribunais, pág. 165).
5. A minha pesquisa, por razões de recorte temático, não incorpora a percepção dos jurisdicionados sobre a imparcialidade judicial e a crença no judiciário. Mas, na etnografia, assisti a algumas audiências em que escutei as partes dizerem: “não quero fazer acordo porque o juiz que sabe o que é melhor” ou “deixo nas mãos do juiz”. Este discurso legitima a crença e explicita a confiança atribuída ao Estado-juiz. Ou seja, a ideia de que a forma mais justa de administração de conflitos é a do judiciário está, de certo modo, internalizada na sociedade, que, quando se dirige aos tribunais espera deles a melhor solução para o seu conflito. O que desperta a crise de legitimidade atual desse poder é exatamente a frustração dessa expectativa, diante da incompreensão dos rituais, do distanciamento verificado no contacto com os magistrados, na sua impossibilidade de falar, de expressar opiniões. Mas esta seria outra pesquisa, que ainda não me propus a fazer.
6. Ver: HERKENHOFF, João Baptista. Ética da magistratura. In: *Âmbito Jurídico*, Rio Grande, 75, 01/04/2010. Disponível em: <http://www.ambito-juridico.com.br/site/index.php?n_link=revista_artigos_leitura&artigo_id=7328>. Acesso em 18/11/2011.
7. Um dos fatores que alimenta esses dissensos do campo reside, justamente, nessa lógica do contraditório, presente na prestação jurisdicional e em todo o campo do direito brasileiro, tanto em suas manifestações práticas, como nas doutrinárias. Kant de Lima (2010) e Amorim (2006) vêm destacando esta questão e expressando que a origem desta lógica, tanto quanto registra a história do saber jurídico, já era encontrada nos exercícios de *contradicta* realizados nas primeiras universidades que ministraram o ensino jurídico durante a Idade Média, particularmente na Itália, berço europeu deste ensino (BERMAN, 2006). Por ser constituída de argumentação infinita, a lógica do contraditório necessita da manifestação de uma autoridade que a interrompa para que seja dada continuidade aos procedimentos judiciais nos tribunais brasileiros. No caso, o juiz. E na ausência da autoridade formalmente constituída, o contraditório prossegue, sempre descartando a possibilidade de a comunicação tornar-se consensual. A característica essencial dessa lógica, a despeito de sua estrutura aberta, encontra-se na supressão da possibilidade de os participantes alcançarem concordância, sejam eles partes do conflito, operadores jurídicos ou doutrinadores, o que sugere ausência de consenso interno ao saber produzido no próprio

campo e, no limite, falta de consenso externo, manifesto na distribuição desigual da justiça entre os jurisdicionados pelas mesmas leis que lhes são aplicadas e pelos mesmos tribunais que lhes oferecem a prestação jurisdicional.

8. Duarte (2010, p. 100-101) menciona o “valor simbólico” do contraditório como sendo positivamente associado ao direito de defesa da parte. Por isso, não existiria processo válido sem a consagração do contraditório e, consequentemente, sem a autoridade do juiz, que elege, dentre os posicionamentos das partes, qual é o vencedor. Uma juíza me disse uma vez: “Quanto mais se observar o contraditório, mais democrático é o processo.”

Referências bibliográficas

- AMORIM, Maria Stella de. Juizados Especiais na Região Metropolitana do Rio de Janeiro. In: *Revista da Seção Judiciária do Rio de Janeiro*, SJRJ, Rio de Janeiro, n.17, p. 107-131, agosto, 2006.
- ARAÚJO, Francisco Fernandes de. *A parcialidade dos juízes*. Campinas: Edicamp, 2002.
- BERMAN, Harold J. *Direito e Revolução: a formação da tradição jurídica ocidental*. São Leopoldo/RS: Editora UNISINOS, 2006.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O trabalho do antropólogo*. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora UNESP, 1998.
- DUARTE, Fernanda. A construção da verdade no processo civil e a igualdade jurídica. In: NETTO, Fernando Gama de Miranda; MEIRELLES, Delton Ricardo Soares (Orgs.). *Direito Processual em debate*. Niterói: Editora da UFF, 2010. p. 91-108.
- FOOTE-WHYTE, William. Treinando a observação participante. In: A. Zaluar (org.) *Desvendando Máscaras Sociais*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora S.A., 1975. p. 77-86.
- GARAPON, Antoine. *Bem Julgar: ensaio sobre o ritual judiciário*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- KANT DE LIMA, Roberto. Sensibilidades jurídicas, saber e poder: bases culturais de alguns aspectos do direito brasileiro em uma perspectiva comparada. In: *Anuário Antropológico*, Rio de Janeiro, Edições Tempo Brasileiro, v. 2009-2, p. 25-51, 2010.
- KHALIL, Antoin Abou. *A personalidade do juiz e a condução do processo*. São Paulo: Antoin Abou Khalil, 2011.
- LUPETTI BAPTISTA, Bárbara Gomes. *Paradoxos e ambiguidades da imparcialidade judicial: entre “quereres” e “poderes”*. Porto Alegre: Ed. Sergio Antonio Fabris, 2013.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Os Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia*. São Paulo: Editora Abril, 1984.
- MAUSS, Marcel. *Ensaio de sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- PORTANOVA, Rui. *Motivações ideológicas da sentença*. 5. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2003.

autora **Bárbara Gomes Lupetti Baptista**
Professora Doutora em Direito / UCP

Recebido em 25/11/2013

Aprovado para publicação em 16/12/2013

O Estatuto do Nascituro: quando os documentos legislativos constroem pessoas¹

BRUNA POTECHI

Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, São Paulo, Brasil

DOI: 10.11606/issn.2316-9133.v22i22p315-325

resumo Este artigo visa demonstrar algumas maneiras de os documentos legislativos construírem *pessoas*. Partindo do Estatuto do Nascituro, projeto de lei que tramita na Câmara dos Deputados e que defende embriões, fetos, ou nascituro – como pretende conceituar os seres concebidos, mas ainda não nascidos – como uma *pessoa*, pretendo expor como os documentos que dialogam com este projeto de lei articulam seus diferentes argumentos de forma a construir diferentes *pessoas*. Assim, entraremos no conjunto de documentos – leis, projetos de lei, pareceres, votos em separado, justificativas de projetos de lei, etc. – que dispõe sobre aborto e novas tecnologias, dois momentos onde o nascituro pode aparecer como uma *pessoa*, ou *não-pessoa*. E ainda verificar como são atribuídos diferentes níveis de *pessoalidade*.

palavras-chave Pessoa; Documentos; Legislação; Novas tecnologias reprodutivas; Aborto

The “Unborn Statute”: when legislative documents are used to construct persons

abstract This article aims to demonstrate some of the ways legislative documents are used to construct *persons*. Starting from the Unborn Statute, a bill a law that is running in the Brazilian House of Representatives and that defends embryos, fetuses or the unborn – as it is intended to describe beings that have been conceived, but not yet born – as a *person*, with the intention of exposing how documents that dialog with this bill articulate its different ar-

guments so to construct different *persons*. That way, we will approach the body of documents – laws, bills, reports, separate votes, bill justifications etc. – that talk about abortion and new technologies, two moments where the unborn may appear as a *person* or *non-person*. Also, verify how different levels of *personality* are attributed.

keywords Person; Documents; Legislation; New reproductive technologies; Abortion.

Este artigo se constrói a partir de um Projeto de Lei, que fora aprovado em 2010, pela Comissão de Seguridade Social e Família, o PL 478 de 2007, conhecido como Estatuto do Nascituro.² O Estatuto do Nascituro se apresenta como um projeto de lei prevendo assegurar que embriões, fetos, zigotos, ou, todos os seres concebidos, mas ainda não nascidos – chamados na proposta legislativa de nascituros – são *pessoas*. São assim, *pessoas legais*, e devem ter seus direitos conferidos às Pessoas (no sentido aqui da Pessoa Física da Constituição Federal), consideradas, enquanto tal, nesse cenário. São inseridos no PL direitos à imagem, honra, integridade física, vida, herança, convívio familiar, entre outros. Assim, desde o momento da concepção, o nascituro é protegido por vias legais; ele é uma *pessoa* e deve ser encarado enquanto tal – mesmo que *in vitro*. O Estatuto proibiria, portanto, casos de aborto (mesmo os atualmente previstos em lei) e pesquisa ou descarte de embriões *in vitro*.

Pretendo esboçar nesse texto como os documentos legislativos – as leis, códigos, normas, projetos de lei, pareceres, votos em separado e justificativas de propostas de leis – que dialogam com o Estatuto do Nascituro, podem tornar um mesmo momento do desenvolvimento humano *pessoa*, ou melhor, tornar ou não tornar este momento uma *pessoa*. Ou ainda, atribuir diferentes níveis de *personalidade* aos personagens construídos por estes documentos.

A questão inicial é como poderia o Estatuto do Nascituro ser um projeto de lei que, ao defender o nascituro enquanto uma *pessoa*, *propõe* modificar leis em vigor sobre aborto e novas tecnologias reprodutivas, ou ainda como diferentes propostas de lei poderiam ser apresentadas ao legislativo promovendo diferentes formas de construção do nascituro enquanto uma *pessoa*. Por fim, seria o nascituro uma *pessoa legal*?

A *pessoa* que pretendo esboçar nesse espaço não remete ao conceito de pessoa em Antropologia apresentado por Mauss,³ ou ainda, a ideia de indivíduo presente nas sociedades ditas “ocidentais”.⁴ A *pessoa* aqui apresentada remete a um possível recorte de uma condição ou categoria da Pessoa Física, que apresentado como recorte é legitimado enquanto uma *pessoa* no acervo documental analisado.⁵ Isto é o que considero ser uma *pessoa legal*.

O recorte do meu campo passa, então, para esse material que foi apresentado ao legislativo brasileiro, mais especificamente à Câmara dos Deputados por onde o Estatuto do Nascituro tramitava. Quais outros projetos de lei tentavam regular o nascituro, ou melhor, esse momento do desenvolvimento humano? Cheguei assim, aos dois temas que o próprio Estatuto do Nascituro propunha regular – os temas de aborto e novas tecnologias reprodutivas.⁶ Assim, pude verificar quais eram as diferentes propostas a regular aborto, e as novas formas de reprodução humana – duas áreas em que o mo-

mento anterior ao nascimento humano estava presente, mesmo que de forma indireta.

Pude notar, então, que dentre os documentos que regulavam aborto e novas tecnologias reprodutivas e os projetos de lei que eram apresentados sobre ambos os temas, não existia um consenso sobre a *pessoa* do nascituro. Não poderíamos estipular se a Constituição Federal, o Código Civil, o Código Penal, ou o Estatuto da Criança e Adolescente criavam alguma rigidez sobre esse ser *pessoa* – vimos que, pelo contrário, estas leis e demais pactos assinados pelo Brasil, proporcionavam diferentes leituras e interpretações, de forma a validar justificativas de ser *pessoa* do nascituro, ou não ser (o que veremos mais adiante), pautadas nesses documentos em vigor.

Além disso, pude perceber que mesmo que os documentos apresentados à Câmara dos Deputados sobre aborto e novas tecnologias reprodutivas dispusessem sobre um objeto comum – o que podemos agora chamar de nascituro – esses dois temas não pareciam ter um mesmo objeto, pelo contrário, pareciam promover um distanciamento entre seus argumentos. De um lado, os projetos de lei sobre aborto tinham como comum diálogo uma discussão sobre as pessoas que apareciam em tais documentos, enquanto os projetos de lei sobre novas tecnologias tinham como principal argumentação a defesa pela possibilidade da família surgir com o acesso às novas tecnologias reprodutivas. Ou seja, de um lado pessoa, de outro, família. Quero neste pequeno espaço demonstrar como, de forma resumida, os documentos analisados podem e articulam suas justificativas de forma a produzir diferentes *peçoas*.

Delimitar o campo etnográfico me levou a definir os documentos como um campo de pesquisa, ou melhor, os documentos como materiais e objeto de pesquisa. Os documentos não são apenas o meio pelo qual a pesquisa se realiza, mas instrumento e objeto de pesquisa,

constituindo nossa “aldeia-arquivo” (FERREIRA, 2009). Os documentos – leis, projetos de lei, pareceres, justificativas de projetos, votos em separado, pactos, medidas provisórias, etc. – surgiram e ganharam a centralidade da pesquisa, que proporciona os dados para este artigo, na medida em que um primeiro contato com o próprio Estatuto do Nascituro foi feito. Considero que os documentos promovem um diálogo entre si, que além de constituírem a própria etnografia de arquivos, ou desses documentos, garantem legitimidade e coerência contextual para a etnografia, “os documentos devem também ser avaliados como partes de um conjunto – um “dossiê” de documentos, e não apenas como peças únicas de evidência” (CASTRO, 2008, p. 55).⁷ Para compreender o Estatuto do Nascituro era preciso compreender as leis sobre aborto e novas tecnologias reprodutivas – seria possível proibir aborto de gravidez resultante de estupro, ou então proibir pesquisa e descarte com embriões *in vitro*? Como estariam estes regulados atualmente? Ou então, quais as diferentes propostas de lei para estes casos? Como elas se faziam possíveis? Quais os documentos e leis citados?

Cada questão abria um novo leque de documentos, e cada documento abria novas questões. Os documentos citados podiam ser os mesmos, com a mesma leitura ou interpretação, ou com interpretações diferentes. Os documentos podiam usar de justificativas parecidas, citar justificativas próximas, ou omitir a existência de argumentações contrárias. A primeira grande questão é que todos eles deveriam seguir os princípios básicos da Constituição Federal, e quando não seguissem alguns documentos os ressaltariam. Portanto, todos eles partiam de uma argumentação que deveria ser válida e validada enquanto uma argumentação constitucional, e as diferentes propostas mostraram que seria então possível que embriões,

fetos, zigotos, nascituros, fossem *peessoas*, ou não fossem nada. Ou então, que fossem *peessoas* a partir de determinado estágio de desenvolvimento embrionário, ou então em determinadas condições – de vida, expectativa de vida, físicas, sentimentais e morais, etc.

Assim, são os documentos que tornam o nascituro *peessoa* ou, o que podemos chamar de *não-peessoa*. Os documentos constituem um universo de possibilidades a tornar esse espaço do desenvolvimento humano uma *peessoa legal*. Ainda que possam existir interesses que transbordam esse universo documental, eles expressam uma lógica que deve ser seguida, que abre e fecha possibilidades, que permite diálogos de forma a se produzir *peessoas*, omitir *peessoas*, interpretar documentos, e privilegiar determinados assuntos, interpretações, argumentações. Os projetos de lei são construções possíveis nesse universo documental – o Estatuto do Nascituro se apresenta então como uma das possibilidades de interpretação de documentos em vigor; uma possibilidade que opta por tornar o nascituro uma *peessoa*, e sendo assim, isto é possível.

Mas se é possível tornar o nascituro *peessoa* ou *não-peessoa*, ainda nos paira a dúvida de como os documentos inseridos nesse universo o fazem, ou então, como poderíamos expressar essa arquitetura de construção de argumentações, e para nosso caso e objetivo, construção de *peessoas*?

Os sujeitos de direito como *peessoas*

Parto aqui da ideia das *peessoas* produzidas nos documentos sobre aborto. Afirmei anteriormente que nos documentos sobre aborto existe uma preocupação com as *peessoas*, o que significa em defender determinados personagens como *peessoas legais*, tornando-os assim

sujeitos de direito de determinada proposição. Sendo os sujeitos de direito, aquilo ou quem, têm seus direitos e deveres prescritos e cujo comportamento se pretende regular (CANTISANO, 2010), eles são as defesas das redações dos projetos de lei apresentados à Câmara dos Deputados sobre aborto, são ainda mais, são sujeitos de direito que têm e devem ter (de acordo com cada redação e argumentação) direitos enquanto *peessoas*.

Os sujeitos de direito do aborto são mais de um (basicamente três, ainda que possamos visualizar outros de forma indireta⁸), são eles: mãe, médico e nascituro. Estes constituem aqueles que aparecem como sujeitos de direito, e suas defesas se complementam da afirmação do ser *pessoa* destes sujeitos. Ou seja, o eixo de argumentação desses projetos de lei não é o nascituro enquanto uma possível *pessoa*, mas as diferentes *peessoas* que podem ser visualizadas nas discussões sobre aborto. A pessoa aparece como eixo pelas defesas de diferentes *peessoas* que aparecem como sujeitos de direito e que a elas podem ser estabelecidos direitos referentes à Pessoa Física da Constituição Federal. Portanto temos diferentes defesas e objetivos de defesa – pela mãe, pelo nascituro e pelo médico enquanto *peessoas*.

Quando os projetos de lei têm como defesa a mãe como sujeito de direito, através de seus direitos referentes ao ser *pessoa*, vimos ser ressaltado o direito em realizar o aborto em casos de gravidez resultante de estupro pela “honra da mulher violada”, pelo sentimento de gestar um filho em consequência de uma violência que é física, moral e psicológica. Os projetos de lei que tentam ampliar as possibilidades de aborto, ou regulamentar a realização de aborto no SUS ressaltam a mulher como sujeito titular de direito, que tem direito sobre o próprio corpo.⁹

O presente projeto de lei tem por objetivo atualizar o Código Penal, adaptando-o aos novos valores e necessidades do mundo atual, particularmente no sentido do reconhecimento dos direitos da mulher enquanto pessoa humana. (Projeto de lei 1135 de 1991, Justificação, de autoria Eduardo Jorge e Sanda Starling)

Em Projeto de Lei sobre a legalização do aborto até os 90 dias gestacionais, o deputado José Genuíno declara:

É interessante observar como a proibição do aborto sempre é acompanhada por toda uma ideologia patriarcal que busca humilhar e desmerecer a mulher enquanto indivíduo participante da sociedade. Além disto, toda a ênfase da vida sexual cai sobre a reprodução que, literalmente, obscurece as outras dimensões da sexualidade feminina. (Projeto de Lei 176 de 1995, Justificação, de autoria de José Genuíno)

Quando o sujeito de direito defendido é o médico vimos que, como não existe nenhuma lei que assegure que abortos nos casos de gravidez resultante de estupro sejam realizados, o Código de Ética Médica do Conselho Federal de Medicina defende a opção do médico em não realizar o procedimento, podendo recusar seguindo os “ditames de sua consciência”. Assim, mesmo que a mulher possa optar pelo abortamento, não existe como obrigar um médico a lhe garantir o procedimento. Para o Conselho Federal de Medicina, expresso em seu Código de Ética, é o médico o protagonista de sua redação; cabendo a defesa da moral do médico enquanto sujeito de direito, e atribuindo ao Estado a defesa da mulher enquanto tal.

Se nos casos de redações favoráveis à realização de aborto a mulher é personagem protagonista, o médico aparece como coadjuvante. Para

o Código de Ética Médica o médico é o personagem principal, cabendo a ele realizar ou não o procedimento.¹⁰ Assim, ao defender os direitos da mulher, pressupõe-se que o aborto deverá ser realizado não considerando os direitos do médico a realizar o abortamento; e ao defender os direitos do médico em recusar abortar um embrião/feto, os direitos de a mulher ter como opção o procedimento são omitidos.

Já o nascituro, torna-se ator principal nas discussões envolvendo os projetos de lei contrários a prática do aborto, ou ainda restringindo as possibilidades de aborto, como no Estatuto do Nascituro.¹¹ Em 2007 é apresentado o PL 478/07, de autoria de Luiz Bassuma e Miguel Martini, conhecido como Estatuto do Nascituro que propõe “tornar integral a proteção ao nascituro, sobretudo no que se refere aos direitos de personalidade”. Ao classificar em seu art. 2 o nascituro enquanto “ser humano concebido, mas ainda não nascido”, a proposta de lei abrange desde embriões e fetos resultantes de estupro, com má formação fetal, e embriões produzidos a partir das novas tecnologias reprodutivas – mesmo que mantidos fora do corpo humano. Assim, o Projeto de Lei tenta garantir os direitos àquele classificado enquanto “futura pessoa em desenvolvimento”.

O presente Estatuto pretende tornar integral a proteção ao nascituro, sobretudo no que se refere aos direitos de personalidade. Realça-se, assim, o direito à vida, à saúde, à honra, à integridade física, à alimentação, à convivência familiar, e proíbe-se qualquer forma de discriminação que venha a privá-lo de algum direito em razão do sexo, da idade, da etnia, da aparência, da origem, da deficiência física ou mental, da expectativa de sobrevida ou de delitos cometidos por seus genitores. (Projeto de Lei 478 de 2007, Justificação, de autoria de Luiz Bassuma e Miguel Martini)

O Estatuto do Nascituro torna o nascituro seu ator principal, constituindo este um ser humano, sujeito de direito e futura pessoa em desenvolvimento. Na justificação do estatuto, os deputados recuperam exemplos dos Estados Unidos e Itália, onde o primeiro garantiu ao nascituro o status de pessoa, e o segundo a condição de cidadão, tentando aproximar tais países da realidade brasileira. Na justificação a tentativa de personificação do nascituro é mais clara e direta do que no Estatuto em si (futura pessoa em desenvolvimento), sendo que nesse o nascituro é tratado como ‘criança por nascer’ ou ‘bebê’. Um exemplo seria quando os deputados citam um trecho de um artigo da promotora de justiça do Tribunal do Júri do Distrito Federal, Dra. Maria José Miranda Pereira, o qual transcrevo em partes:

Os métodos empregados usualmente em um aborto não podem ser comentados durante uma refeição. O bebe é esquartejado (aborto por curetagem), aspirado em pedacinhos (aborto por sucção), envenenado por uma solução que lhe corrói a pele (aborto por envenenamento salino) ou simplesmente retirado vivo e deixado morrer à míngua (aborto por cesariana). Alguns demoram muito para morrer, fazendo-se necessário ação direta para acabar de matá-los, se não se quer colocá-los na lata de lixo ainda vivos.

Podemos observar que as leis e demais formas e propostas para regular aborto não se focam somente em um personagem. Quando se defende nascituro, a mulher e médico não aparecem como *peessoas*. O mesmo se dá quando a mulher é defendida por seus direitos de Pessoa (aqui, Pessoa Física), os direitos do médico e do nascituro como Pessoa não são considerados. Os projetos de lei sobre aborto parecem estar sempre promovendo

essa construção, onde se aumenta a *pessoalidade* de um sujeito e se diminui, consequentemente, a de outro.

Quando os documentos omitem as pessoas

Os documentos sobre novas tecnologias reprodutivas, ao invés de disporem sobre *pessoas*, tentavam regular as novas formas de reprodução humana, de forma que a família aparecesse com o surgimento dos filhos. Em tais documentos, as pessoas vistas nos documentos sobre aborto não eram mencionadas, mesmo quando pudesse existir uma comparação de determinados processos. O distanciamento observado entre os documentos sobre um e outro tema evitava uma possível comparação e que as argumentações de um tema fossem utilizadas por documentos que dispunham sobre o outro.

Assim, observamos como os documentos tentavam regular a redução embrionária. A redução embrionária é um procedimento a fim de reduzir a quantidade de embriões do útero de uma mulher com gestação múltipla. Esta consiste em gravidez de múltiplos embriões, inseridos artificialmente e simultaneamente, a qual pode acarretar problemas para o desenvolvimento dos embriões, e para a mulher que os gesta. Dessa maneira, os projetos de lei tentavam regular a quantidade de embriões inseridos no útero, tentando assim evitar a redução embrionária.

O projeto segue a mesma preocupação mundial em reduzir o número de gestações múltiplas, o que é compatível com a limitação da transferência de embriões. A limitação a três transferências evitaria as gestações múltiplas e extinguiria o risco da temida redução embrionária. Temida, pois a redução embrionária significa verdadeiro

aborto, com a interrupção do desenvolvimento de um ou mais embriões já implantados no útero materno. (Projeto de Lei 1135 de 2003, Justificativa, de autoria Dr. Pinotti)

Ainda que exista a preocupação em evitá-la, ela não é proibida. Julgo que isto se dê por dois motivos. O primeiro, e mais óbvio, é que a permissibilidade da redução embrionária é um meio para que os filhos possam existir e, assim, constituir família. Esta, ocupando o lugar dos sujeitos de direitos vistos nos projetos de lei sobre aborto. Já o segundo motivo seria pela própria opção do termo redução embrionária. O termo aparece como um procedimento que é necessário em alguns casos. Diferente do termo aborto, quando aparece em projetos de lei favoráveis ou não. Mesmo nos favoráveis ao aborto, este não é visto como um procedimento cirúrgico, mas um ato, e atitude – em geral da mulher. Mesmo o Estatuto do Nascituro que, proíbe descarte de pesquisa de embriões *in vitro*, aborto de fetos portadores de doenças incuráveis, ou aborto de gravidez resultante de estupro, não proíbe a redução embrionária, nem sequer faz menção a ela. Redução embrionária seria assim, um eufemismo de aborto. O termo viabiliza este tipo de aborto e, portanto, viabiliza a família. Ele ainda coloca esses embriões a serem eliminados (note que já estando em gestação) em condição de *não-pessoa*, ou de ser menos *pessoa* que outros embriões (inclusive aqueles *in vitro*, fora do corpo materno).

Algo parecido ocorre com o termo pré-embrião.¹² Notei a presença do termo analisando a Resolução do Conselho Federal de Medicina (CFM) 1358/1992 revogada pela Resolução do CFM 1957 de 2010 (ambas tratando sobre normas éticas para a utilização das técnicas de reprodução assistida). Entre as mudanças ocorridas temos a substituição do termo pré-embrião na Resolução anterior para o termo embrião na Re-

solução atualizada. Na Resolução atual o termo pré-embrião praticamente desaparece. No item 6 dos Princípios Gerais temos que a expressão “o número ideal de oócitos e pré-embriões a serem transferidos para a receptora (...)” é substituída por “o número máximo de oócitos e embriões a serem transferidos para a receptora (...)”. Outro exemplo é a parte intitulada “Diagnóstico e Tratamento de Pré-Embriões”, a qual é modificada para “Diagnóstico e Tratamento de Embriões.” Nessa parte o item 3 diz: “O tempo máximo de desenvolvimento de pré-embriões ‘in vitro’ será de 14 dias”, já na Resolução atual a frase fica: “O tempo máximo de desenvolvimento de embriões ‘in vitro’ será de 14 dias.” A exceção é o caso da criopreservação, enquanto na Resolução de 1992 o termo evitado é embrião.

No caso da criopreservação, este embrião – ou pré-embrião, ou nascituro – não nascerá necessariamente. A partir do momento em que é criopreservado ele pode ser utilizado para pesquisa, ou descartado. Assim, ele é tido como menos *pessoa* que o embrião ainda não criopreservado. Salem (1997) coloca que no contexto da produção de embriões extra-corporais, o termo pré-embrião surge como uma forma de “aplar resistências às pesquisas com embriões, e o dilema moral concernente é, nesse contexto, reduzido a um mero problema semântico.”¹³

O termo pré-embrião, assim, possibilita que haja criopreservação, possibilita que haja descarte, possibilita porque pré-embrião o torna menos *pessoa*, ou não-*pessoa*. Assim como redução embrionária possibilita que um outro tipo de aborto possa ocorrer. Estes embriões também se tornam menos *pessoa*. O contrário se dá com o termo nascituro – este sim aparece como o ápice da *pessoa* desse momento de desenvolvimento humano anterior ao nascimento, que poderíamos chamar de embrião, pré-embrião, nascituro, zigoto, etc.

Considerações finais

Vejamos o que esta breve exposição pode nos proporcionar para pensar essas construções de *pessoas*. Nessas diferentes defesas, dos diferentes sujeitos de direitos como *pessoas*, vimos que ao invés de se defender o nascituro como uma *pessoa* ou como uma *não-pessoa*, esse discurso só existia por um lado – quando ele era a *pessoa* defendida. Quando ele era uma *não-pessoa*, era nos casos em que ele não era o sujeito de direito, e dessa maneira nem aparecia na redação do projeto de lei, nos documentos citados, talvez apenas quando um parecer ou voto em separado fossem contrários ao que estava tentando ser proposto – e aí havia um desvio de sujeito de direito, de direitos referentes às diferentes *pessoas legais*. Não existia assim, uma defesa pelos direitos da mulher enquanto *pessoa*, por o nascituro ser uma *não-pessoa*, ou do nascituro como *pessoa*, pela mulher ser uma *não-pessoa*. O que existiam eram sempre afirmações de direitos enquanto *pessoa*, e sendo assim era possível que mãe, nascituro e médico fossem defendidos por tais direitos.

Entretanto, tais direitos se mostraram ser dependentes, de forma que ao afirmar direitos de Pessoa de alguns dos sujeitos, outros sujeitos pudessem ser automaticamente anulados enquanto *pessoa legal*, ou melhor, ter seus direitos omitidos da redação. Isto porque a afirmação de um direito dependia que outro fosse anulado: defender a mãe dispor sobre seu corpo é anular o nascituro como *pessoa*; defender o direito a integridade física do nascituro é anular direitos de *pessoa* da mãe. Os documentos, assim, evitam aproximar esses diferentes sujeitos, mas defender um é anular o outro através da omissão. Seus direitos acabam sendo então dependentes e inversamente proporcionais, de forma que atribuir a condição de ser *pessoa* a um é omitir a *pessoalidade* do outro, ou diminuí-la.

Mais ainda, essas omissões do nascituro, da mãe, do aborto, das novas tecnologias reprodutivas se mostraram serem formas de dar viabilidade àquilo que se pretendia defender e regular – já que essa omissão tentava mascarar uma dependência ou anulação de outras *pessoas* e/ou fatores. Assim os projetos de lei sobre novas tecnologias poderiam anular discussões sobre a *personalidade* do nascituro, da mãe, do médico e invocar discursos de forma a promover a família – que só apareceria com o surgimento dos filhos. A família, nestes documentos, ocupa o lugar central; como o lugar ocupado pelos direitos enquanto *pessoas* dados à nascituro, mãe e médico nos documentos sobre aborto. Nesses documentos, temos como exemplo de afastamento quando evita-se aproximar a redução embrionária de aborto, o que não poderia existir em discursos onde o nascituro é *pessoa*, por exemplo.

Além de mostrar possibilidades de *pessoa* e *não-pessoa*; pude observar que as *pessoas* apareciam nos documentos através das argumentações que poderiam torná-las mais ou menos *pessoas*, ou mais ou menos *pessoas* em relação a alguma coisa. Penso essa relação entre ser mais e menos *pessoa* a partir da afirmação de Fonseca, “assim, se existem pessoas mais merecedoras de direitos, devem existir pessoas menos merecedoras” (FONSECA, 1999, p. 31).¹⁴ Assim, como o nascituro é “futura pessoa em desenvolvimento” no Estatuto do Nascituro – seu momento ápice de ser *pessoa* – a mãe volta a ser *pessoa*, e é mais *pessoa* que ele, quando esta corre risco de vida.

A primeira hipótese cuida do aborto necessário por ser o único meio de salvar a vida da gestante. Nesse caso, em que dois bens juridicamente tutelados estão no mesmo plano e em conflito, que são as vidas da mãe e a do feto, o legislador fez indiscutível opção pela preservação daquela antecedente, permitindo o perecimento da vida do nascituro, mesmo que sem o consentimento

da gestante, enquadrando a situação como estado de necessidade, reafirmando a máxima de que nenhum direito é absoluto, nem mesmo o direito à vida. (Relatório Eduardo Cunha PL 1135 de 1991, 14, junho de 2008)¹⁵

Ou então, quando a família ocupa lugar de sujeito de direito nos documentos sobre novas tecnologias reprodutivas, fala-se em redução embrionária de gestações múltiplas, nunca em aborto; ele é mais tolerado, mais brando, porque a defesa é pela família. Um embrião já inserido e em desenvolvimento no útero de gestação múltipla é menos *pessoa* que um embrião *in vitro* “convencional”. Sua eliminação é mais aceita.

Tentei demonstrar, ao longo do texto, como são possíveis essas diferentes argumentações e construções legislativas para um mesmo caso. Permissões de aborto e criminalização, pesquisa e descarte de embriões *in vitro* e sua proibição ou mesmo doação,¹⁶ proibição de aborto e permissão de redução embrionária. E ainda, como estas questões permeavam a construção das *pessoas*. Ressaltei algumas formas de os documentos tornarem aqueles que propunham defender (os sujeitos de direito de cada redação) como *pessoas legais*. Essa constante construção de *pessoa* se mostrou ser um espaço aberto de se afirmar ou negar uma *pessoa*. Assim, alguns termos são preferíveis a outros, como nascituro quando este é *pessoa*, e pré-embrião quando não o é. Vimos então, que os documentos legislativos constituem um amplo espaço de afirmação e negação de *pessoas*, e ainda mais, que este espaço pode tornar essas diferentes *pessoas*, mais *pessoas* em relação umas às outras, de forma que o sujeito de direito defendido é sempre o protagonista de seu documento. Cada personagem tido como sujeito de direito é a maior *pessoa*, expressa em seu ápice, ainda que, e talvez somente, na redação do documento que o defenda enquanto tal.

Notas

1. Este artigo resulta da apresentação no III ENADIR, GT 3: Antropologia, Gênero, Direitos Sexuais e Reprodutivos. Os dados e reflexões partem da pesquisa desenvolvida no mestrado, onde fui bolsista CNPq. Algumas reflexões apresentadas fazem parte da pesquisa de doutorado, desenvolvida atualmente, que conta com bolsa FAPESP.
2. Após ser apresentado em 2007 à Câmara dos Deputados, ele tramita na Comissão de Seguridade Social e Família onde obtém aprovação em 2010. Atualmente o mesmo PL, após receber parecer positivo da Comissão de Finanças e Tributação em 2013, fora encaminhado para a Comissão de Constituição e Justiça e Cidadania.
3. Mauss, ao inaugurar o conceito como uma condição universal do espírito humano envolvida pelo dado social, apresentaria uma nova linha para se pensar a consciência de si – enquanto pessoa moral. A partir daí muitos autores se debruçam sobre uma leitura da categoria (do espírito humano) proposta por Mauss. Alguns o viram como evolucionista, outros como relativista, outros como neo-Kantiano, outros o viram pela sociedade e dualidade durkheimiana (Ver Allen (1985) e Goldman (1996)).
4. Uma das leituras de Mauss desembocou na noção de pessoa ocidental apontada por Dumont – o indivíduo. Dumont (1985) apresenta a construção da pessoa ocidental pautada na ideia de igualdade, gerando uma forma específica de pessoa, pensada enquanto indivíduo.
5. Não estou falando de uma consciência de si, ou de Pessoal Moral.
6. Sobre aborto e novas tecnologias reprodutivas ver Porto (2008), Rohden (2003), Machado (2008), Machado (2013), Luna (2007), Collard e Kashmeri (2011), Chazan (2003), Castro (2009).
7. Não afirmo aqui que documentos, bibliotecas, coleções ou instituições (sozinhos) falam por si só (ver Latour, 2010). Entretanto, pretendo mostrar como um conceito (de *pessoa*) é formulado dentro disto, e por isto, que podemos chamar de acervo.
8. Como o Estado, família.
9. Existem projetos de lei: propondo permitir aborto em caso de feto portador de anencefalia e/ou enfermidades incuráveis; propondo descriminalizar aborto; propondo legalizar aborto até os 90 dias gestacionais; propondo autorizar aborto em caso de gravidez resultante de estupro por parente.
10. Enquanto a mulher ou a paciente deve ter seus direitos defendidos pelo Estado, não cabendo a este impor uma tarefa que possa infringir a moral dos sujeitos de direito defendido pelo Código de Ética Médica.
11. Muitos tramitam conjuntamente com o Estatuto do Nascituro (PL 478 de 2007).
12. No Projeto de Lei 1135 de 2003, de autoria do Dr. Pinotti, considera-se que pré-embriões são “o resultado da união *in vitro* de gametas, previamente à sua implantação no organismo receptor, qualquer que seja o estágio de seu desenvolvimento”. Poderíamos expandir o conceito através de leituras de Embriologia, mas não julgo isso essencial para desenvolver a argumentação.
13. Ao fazer a análise de modo geral sobre como o embrião extra-corporal era concebido enquanto Pessoa, a autora ressalta a afirmação de aspectos biológicos e morais. Do mesmo modo outros autores (Luna, 2009; Strathern, 1992; Chazan, 2008), discutem a autonomia do feto em relação ao corpo da mãe. Notemos mais uma vez que o feto, ou o embrião cheio de relações, são pessoas nascidas em potencial; portanto são pessoas e possuem certa autonomia em relação à mãe; ao corpo da mãe.
14. No caso, a afirmação é feita pensando em “mais humanos” e “menos humanos” para categorias defendidas pelos Direitos Humanos.
15. Declaração do deputado Eduardo Cunha, cujas falas são em favor do nascituro.
16. Sugestão observada no PL 4664/2001, que proíbe o descarte de embriões fertilizados *in vitro*, determina a responsabilidade sobre os mesmos e dá outras providências.

Referências bibliográficas

- ALLEN, N. J. The category of the person: a reading of Mauss' last essay. In: CARRITHERS, M., BEVILAQUA, Ciméa. Sobre a fabricação contextual de pessoas e coisas: as técnicas jurídicas e o estatuto do ser humano após a morte. In: *Mana* (UFRJ. Impresso), v. 16, p. 7-29, 2010.
- CANTISANO, Pedro J. Quem é o sujeito de direito? A construção científica de um conceito jurídico. Direito. In: *Estado e Sociedade*, n.37, p. 132 a 151. jul/dez 2010.
- CHAZAN, Lilian Krakowski. O corpo transparente e o pa-

- nóptico expandido: considerações sobre as tecnologias de imagem nas reconfigurações da pessoa contemporânea. In: *Physis* vol.13 no.1 Rio de Janeiro Jan./Jun. 2003.
- CASTRO, Celso; CUNHA, Olívia M. G. da. Quando o campo é arquivo. In: *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, n 36, p. 3-5, jul./dez. 2005.
- CASTRO, Celso. *Pesquisando em Arquivos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- CASTRO, Rosana. Construindo corpo, atribuindo direitos: o embrião como sujeito de direitos no debate legislativo sobre aborto. In: *Série Anis*. Ano IX, n. 70, outubro de 2009. Disponível em: <http://www.anis.org.br/serie/visualizar_serie.cfm?IdSerie=92> Acesso em 20 de Agosto, 2013.
- COLLARD, Chantal; KASHMERI, Shireen. Embryo adoption: Emergent forms of siblingship among Snowflakes families. *American Ethnologist*, Vol. 38, No. 2, pp. 307-322, 2011.
- COLLINS, S. & LUKES, S. The category of person: anthropology, philosophy, history. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- DUARTE, Luiz Fernando Dias. Indivíduo e pessoa na experiência da saúde e da doença. In: *Ciênc. saúde coletiva*, 2003, vol.8, no.1, p.173-183.
- DUMONT, Louis. O Individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Tradução de Alvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.
- FERREIRA, Letícia Carvalho de Mesquita. *Dos autos da cova rasa: a identificação de corpos não-identificados no Instituto Médico-Legal do Rio de Janeiro, 1942-1960*, Rio de Janeiro, FINEP/E-papers, 2009, 198pp.
- FONSECA, Claudia. Direitos dos mais e menos humanos. In: *Horizontes Antropológicos* 10: 83-122, 1999.
- _____. "As novas tecnologias legais na produção da vida familiar". In: *CIVITAS – Revista de Ciências Sociais*, v. 11 (1), Janeiro./Abril., 2011, p. 8-23.
- GOLDMAN, Marcio. Uma categoria do pensamento antropológico: a noção de pessoa. In: *Revista de Antropologia*, São Paulo: USP, vol 39, n. 1, p. 88-109, 1996.
- LATOURETTE, Bruno. *The Making of Law. An ethnography of the conseil d'état*. Cambridge: Polity Press, 2010.
- LUNA, Naara. Fetus anencefálicos e embriões para pesquisa: sujeitos de direitos. In: *Rev. Estud. Fem.*, vol.17, no.2, Florianópolis, 2009.
- _____. *Provetas e Clones: Uma antropologia das novas tecnologias reprodutivas*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz: 2007.
- MACHADO, Igor. O inverso do Embrião: reflexões sobre a substancialidade da pessoa em bebês prematuros. In: *Mana* (UFRJ. Impresso), v. 19, p. 99-122, 2013.
- MACHADO, Lia Zanotta. Gênero: Um Novo Paradigma. In: *Cadernos Pagu*, São Paulo, p. 107-125, 1998.
- MACHADO, Lia; HEILBORN, Maria; GROSSI, Miriam. *Antropologia e direitos humanos 4*. Blumenau: Novas Letra, 2006.
- _____. Os novos contextos e os novos termos do debate contemporâneo sobre o aborto. Entre as questões de gênero e os efeitos das narrativas biológicas, jurídicas e religiosas. *Série Antropologia*, Brasília, v. 419, p. 1-32, 2008.
- MAUSS, Marcel. Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de "eu". In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo. Cosac Naify, 2003.
- _____. As técnicas do corpo. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo. Cosac Naify, 2003.
- PINHO, Rui Rebelo. *Instituições de Direito Público e Privado: introdução ao estudo de direito, noções de ética profissional*. São Paulo: Atlas, 1981.
- PORTO, Roseli Maria. Objeção de Consciência, Aborto e Religiosidade: Práticas e Comportamentos dos Profissionais de Saúde em Lisboa. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 16, p. 661-666, 2008.
- POTECHI, Bruna. *Quando começa a pessoa legal? O nascituro no legislativo brasileiro*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. PPGAS-UFSCar. São Carlos. 2013.
- RILES, Annelise. *Documents: Artifacts of Modern Knowledge*. University of Michigan Press, 2006.
- ROHDEN, Fabíola. A arte de enganar a natureza: contracepção, aborto e infanticídio no início do século XX. Rio de Janeiro : Editora FIOCRUZ, 2003.
- SALEM, Tania. As novas tecnologias reprodutivas: o estatuto do embrião e a noção de pessoa. In: *Mana*, vol. 3, n.1, Rio de Janeiro./Abril., 1997.
- STRATHERN, Marilyn. *O gênero da dádiva: problemas*

- com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2006.
- _____. *Kinship, Law and the Unexpected: Relatives Are Always a Surprise*. Cambridge University Press, 2005.
- _____. *After Nature: english kinship in the late twentieth century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- VELHO, Gilberto. *Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- VIANNA, Adriana de R. Direitos, moralidades e desigualdades: considerações a partir de processos de guarda de crianças. In: *Antropologia e Direitos Humanos 3*. Niterói: Editora da UFF, 2005. P. 13-67.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A Fabricação do corpo na sociedade xinguana. In: *Boletim do Museu Nacional*. 1979.

autora **Bruna Potechí**
Doutoranda em Antropologia Social / UFSCar

Recebido em 25/11/2013

Aceito para publicação em 16/12/2013

Representações sociais sobre a família do adolescente em conflito com a lei: a lei e suas ressignificações

JULIANA VINUTO¹

Universidade de São Paulo, São Paulo, São Paulo, Brasil

DOI: 10.11606/issn.2316-9133.v22i22p326-336

resumo Pretende-se analisar aqui duas diferentes construções representacionais sobre a família do adolescente em conflito com a lei: uma encontrada na Doutrina de Proteção Integral, que ampara o Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA), e outra encontrada em narrativas de implementadores de medida socioeducativa, como psicólogos, assistentes sociais, etc, que atuam em medidas de internação ou liberdade assistida. Tais representações não deveriam ser divergentes, já que o trabalho desses funcionários é guiado pelo ECA, porém, durante a fase de entrevistas de uma pesquisa em andamento verificou-se algumas divergências entre as representações mobilizadas por estas duas instâncias. Objetiva-se problematizar tais representações a partir do trabalho de Lipsky (1983), que observa uma dimensão ressignificada em que mesmo que o âmbito político molde os padrões de decisão, a discricionariedade dos implementadores de ponta pode afetar a qualidade dos benefícios e as sanções possíveis.

palavras-chave Representações sociais; Implementadores de medidas socioeducativas; Adolescente em conflito com a lei; Doutrina de Proteção Integral; Família.

Social representations about adolescents in conflict with the law families: the law and its re-signification

abstract This paper aims at analyzing two different representational constructions about adolescents in conflict with the law families: one based on

the Integral Protection Doctrine, which supports the Children and Adolescent Statute (Estatuto da Criança e do Adolescente, ECA); and another one detected in narratives of the socio-educational measures implementers, such as psychologists, social workers etc., who act on internment or probation measures. These representations should not be divergent, since the work of these employees is guided by ECA; however, during the interview stage of an ongoing research, there were some disagreement between the representations mobilized towards the two instances. This paper goal is to problematize these representations from the work of Lipsky (1983), who observes a re-signified dimension in which, even though the political frame mold the decision patterns, the discretion of the (street level) implementers can affect the quality of the benefits and its possible sanctions.

keywords Social representations; Socio-educational measures implementers; Adolescents in conflict with the law; Integral Protection Doctrine; Family.

Introdução

Se propõe problematizar, neste artigo, duas construções representacionais sobre a família do adolescente em conflito com a lei, sendo uma encontrada na Doutrina de Proteção Integral², que fundamenta o Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA) – e que por sua vez alicerça todas as políticas públicas brasileiras voltadas à população infanto-juvenil –, enquanto que a outra representação social é vi-

sualizada em narrativas formuladas por alguns implementadores de medida socioeducativa, ou seja, aqueles que executam – e, à sua forma, vivenciam – a punição determinada pelo judiciário ao adolescente nomeado enquanto autor de ato infracional.³ Em um primeiro momento seria possível pressupor que tais representações se assemelhariam, já que o trabalho desenvolvido pelos implementadores de medida socioeducativa deve se basear nas diretrizes do ECA, porém, durante pesquisa de campo de mestrado em andamento, verificou-se que tais representações ora se aproximam, ora se afastam, e intenciona-se analisar aqui os pontos de encontro e de desajustes entre ambas.

Nesse contexto, mostra-se importante compreender as representações sociais construídas por um grupo sobre determinado objeto, já que são tais representações que informam os indivíduos sobre o mundo a sua volta, a fim de capacitá-lo a agir frente a coisas e pessoas. É nesse sentido que é possível afirmar que as representações sociais são uma forma coletiva de conhecimento, construídas a partir de trocas e práticas dentro de um determinado contexto histórico, fornecendo subsídios para julgamentos e atitudes, criando um sistema de interpretação e mostrando-se dimensão importante para a compreensão de posturas e significados. As representações sociais são construídas na tentativa de uma formulação consensual da realidade, mas devido a inúmeras formas de contato entre os grupos, estão a todo o momento sendo reorganizadas e aprofundadas. Ao compreender a formação, a potência e as consequências de tais representações é possível elucidar processos cognitivos e interações sociais. Em suma, as representações sociais formam um sistema de interpretação que influencia nossa relação com o mundo, a partir da interiorização de experiências e diálogos, e orientando condutas e comunicações sociais, ou seja, observa-se tal sistema de interpretação tanto enquanto produto

como enquanto processo de uma apropriação da realidade, encontrando-se aí tanto as características do objeto construído quanto as do sujeito que constrói tais representações.

Tal dimensão analítica permite visualizar a importância de se estudar as representações sociais sobre a família do adolescente em conflito com a lei, já que tais influenciam os comportamentos perante o adolescente e à sua própria família, tendo peso importante nas interações sociais entre tais grupos e os implementadores de medida socioeducativa, grupo profissional que está em constante contato com tais adolescentes e tem influência sobre a forma que a medida socioeducativa será vivenciada. Neste contexto, vale ressaltar as razões pelas quais se devem problematizar o *lôcus* ocupado pela família no contexto de execução de uma dada medida socioeducativa, já que a caracterização da mesma tem peso relevante para a caracterização do próprio adolescente em conflito com a lei, como se verá posteriormente.

Muito já se falou sobre o poder socializador ocupado pela instituição familiar, responsável pela transmissão da linguagem, de regras culturais e de valores, dentre outros (BERGER E LUCKMAN, 2011). A família influencia seus membros das formas mais diversas, sendo que a sociedade, de alguma forma, espera que tais membros detenham características em comum, como um prolongamento do meio social no qual vivem. Porém, é necessário lembrar que a ideia de uma família homogênea também é uma construção social, tanto em termos de semelhanças culturais entre seus membros, quanto em termos de características gerais do que seria um modelo de família. Segundo Philippe Ariès (1981), a partir do século XVII ocorrem algumas mudanças importantes, relativas ao contexto social e ao discurso intelectual, que permitiram a cristalização do que atualmente é conhecido como as diferentes fases da vida, como infância,

adolescência, juventude e velhice. Dentre tais mudanças, é possível citar as novas configurações familiares, a partir de um reordenamento desta quanto ao resto da sociedade, dado que a partir deste momento, o lugar da socialização não se realiza mais no mundo exterior, mas eminentemente no espaço familiar, iniciando-se também um processo de delegação da educação nomeada como formal. Uma das consequências desse contexto foi o fato de a escola tornar-se a forma por excelência de aprendizagem por parte das crianças, o que diminuiu o contato destas com os adultos durante a fase escolar, permitindo uma distinção ainda maior entre o mundo infanto-juvenil e o mundo adulto.

Nesse sentido, mais esclarecedor do que pensar em *família* seria pensar em *famílias*. Pensando em extremos, ao mesmo tempo em que a família pode ser o lugar privilegiado de formação e intimidade, também há espaço para despotismos e violências. A depender da forma como se constrói a representação social sobre a família do adolescente em cumprimento de medida socioeducativa – como espaço de suporte ou de opressão – há influências sobre a maneira como este será compreendido e tratado, bem como sobre as explicações que serão dadas ao seu comportamento rotulado como infracional. Este cenário evidencia a importância de debates sobre esta questão, e espera-se, com este trabalho, contribuir para tais discussões.

Para o desenvolvimento dessa questão se lançou mão de duas técnicas metodológicas, e os dados coletados a partir destas serão expostos aqui. Num primeiro momento, se desenvolverá uma análise sobre a forma que a Doutrina de Proteção Integral se apresenta no ECA, com foco nos pontos relativos à família do adolescente – não necessariamente em conflito com a lei, mas que estende-se a este. Posteriormente, se apresentará algumas narrativas coletadas a partir de entrevistas semi-estruturadas, reali-

zadas com alguns implementadores de medida socioeducativa, especificamente no que tange às famílias dos adolescentes em conflito com a lei. Acredita-se que tais métodos permitirão problematizar as diferentes lógicas que perpassam os atendimentos realizados pelos implementadores de medida socioeducativa junto a este adolescente, bem como a relação social produzida a partir desses. Tratam-se de psicólogos, sócio-educadores, assistentes sociais, etc., que interagem cotidianamente com este adolescente e cujas representações sociais sobre o mesmo influenciam o tipo de relação social que será construída durante a execução desta forma de punição. Em suma, a compreensão da relação entre este implementador de medida socioeducativa e o adolescente nomeado enquanto autor de determinado ato infracional é considerada fundamental para o entendimento da construção social do grupo definido, após a promulgação do Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA) como *adolescentes em conflito com a lei*, sendo importante compreender em que medida tais funcionários reproduzem, requalificam ou inovam as classificações advindas das normativas que regulam seu trabalho. Dessa forma, intenciona-se analisar as formas que tais narrativas se opõem e/ou se aproximam da Doutrina da Proteção Integral que, de alguma forma, influencia os trabalhos possíveis de serem realizados por estes funcionários em relação ao adolescente em conflito com a lei.

Acredita-se que, além de analisar o que propõem os formuladores de políticas, mostra-se importante também verificar como as políticas públicas e leis são executadas na ponta do processo de atendimento à população, e para analisar as possíveis ressignificações realizadas entre o que diz a letra da lei e a maneira como ela é vivenciada pelos atores se lançará mão da abordagem de Michael Lipsky (1983), que trabalha justamente as adaptações neces-

sárias para a implementação de qualquer política pública durante as interações cotidianas vivenciadas por estes funcionários-executores. Por fim, se tecerá alguns comentários a fim de problematizar como alguns estudos antropológicos podem iluminar questões que perpassam o problema de pesquisa aqui proposto.

A família na doutrina da proteção integral

A criança e o adolescente gozam de todos os direitos fundamentais inerentes à pessoa humana, sem prejuízo da proteção integral de que trata esta Lei, assegurando-se-lhes, por lei ou por outros meios, todas as oportunidades e facilidades, a fim de lhes facultar o desenvolvimento físico, mental, moral, espiritual e social, em condições de liberdade e de dignidade (Estatuto da Criança e do Adolescente, artigo 3).

A Doutrina da Proteção Integral, sintetizada no artigo 23 da Constituição Federal de 1988 e posteriormente regulamentada através da promulgação do ECA em 1990, é o pressuposto normativo de que crianças e adolescentes devem ser concebidos a partir de seu valor intrínseco como seres humanos, enquanto cidadãos plenos e sujeitos à proteção prioritária, tanto da sociedade quanto do Estado, sendo população preferencial no que tange ao uso de recursos públicos, a fim de garantir a efetivação da proteção voltada a esse grupo. Nesse sentido, a Constituição Federal e o ECA elevam a criança e o adolescente à condição de sujeitos de direitos, e a proteção integral volta-se a um grupo de indivíduos em processo de desenvolvimento físico, psicológico e moral, sendo a partir de tais aspectos do desenvolvimento humano merecedores de cuidado total.

Verifica-se que o texto do ECA está atravessado sobre o que se considera Proteção Integral, indicando que à todas as crianças e adolescentes são indistintamente direcionados os direitos fundamentais do ser humano, bem como a necessidade de protegê-las de qualquer forma de negligência, discriminação, exploração, violência, crueldade e opressão. Por isso, à população infanto-juvenil devem ser destinadas políticas específicas que a proteja nestes aspectos, sendo que a defesa das dimensões implicadas neste contexto deve ser realizada também integralmente, ou seja, com o suporte do Estado, da sociedade em geral e da família dessas crianças e adolescentes, o que acarreta a tese de que o ato infracional cometido está relacionado, dentre outras coisas, também à falta de êxito dessas instituições em socializar o adolescente de forma a se distanciar de atos ilícitos.⁴ Porém, apesar de na letra da lei existir esse círculo de proteção integral entre Estado, sociedade e família, no próximo capítulo se verificará que há espaços nos quais apenas a família é responsabilizada.

A família nas narrativas dos implementadores de medida socioeducativa

Claro que tem (problema) de família, com a família totalmente desestruturada, com o pai alcoólatra que bate no filho, a mãe mesmo pede para o menino sair para conseguir dinheiro, que fica vivendo a partir de tráfico, de roubo, essas coisas (Entrevista com agente de apoio socioeducativo de medida de internação, realizada em 14/03/13).

Apesar do ECA ser perpassado pela Doutrina de Proteção Integral, durante a fase de entrevistas de um mestrado em andamento com funcionários de medida socioeducativa, tanto restritivas de liberdade quanto em meio

aberto, observou-se espaços para narrativas de culpabilização da família. Durante essas entrevistas raramente se contestou as possibilidades da ação do Estado e da sociedade em assegurar os direitos desses adolescentes, enquanto que observações sobre a família frequentemente foram tecidas, usualmente no sentido de explicar o comportamento infracional do adolescente, bem como suas possibilidades de desvincular-se da criminalidade. Nesse sentido, é expressiva a fala de uma entrevistada sobre as razões para a centralidade de avaliações sobre a família:

O adolescente tem a responsabilidade dele, enquanto cumprimento da medida, e a família tem a responsabilidade também, de dar o suporte, de fazer o papel dela enquanto família, que é aquela proposta de trabalho, de participação em grupo, verificar a matrícula na escola, etc.⁵

Neste âmbito, ainda que as medidas socioeducativas estejam permeadas com as premissas da Proteção Integral – já que a dimensão da punição está perpassada na ideia de ressocialização – nas narrativas desses implementadores de medida socioeducativa é possível visualizar mais claramente a dimensão da necessidade de maior controle estatal sobre as famílias, passível de ser realizado devido ao pressuposto de que a culpa pelo comportamento infracional do adolescente está na falta da responsabilidade de sua família quanto à sua socialização, como é possível visualizar na seguinte fala:

Então temos que trabalhar tudo isso, trazer à tona essa responsabilidade que é da família. O menino está emprestado para nós, e ele vai regressar, então se a gente não mexer nesse núcleo, é praticamente certo que o menino vai retornar para a mesma batida que ele vinha antes. Então precisamos mexer nisso, preparar a mãe – principalmente a mãe, que é a maior batalhadora nesse sentido.⁶

Aqui é possível visualizar que o controle exercido sobre a família é ainda mais potente no que se refere ao comportamento da mãe do adolescente. Na imensa maioria das vezes, o fato do pai ou outros parentes não acompanharem a medida de seu filho raramente é questionada, enquanto que a falta de frequência da mãe em visitas e atendimentos indicam, direta ou indiretamente, problemas familiares. Tal postura considerada displicente da mãe, inclusive, é encarada como uma das razões para a infração de seu filho. Uma das explicações ouvidas para tal divisão refere-se a supostas características intrínsecas das mulheres: *É aquela coisa, é amor incondicional, eu vejo que é da coisa da mulher essa questão de acolhimento, aquela coisa maternal.*⁷ Observa-se uma dimensão de culpabilização na qual, o que na letra da lei nomeia-se como proteção integral a ser realizada por diversas instituições, nas relações cotidianas desses implementadores é visualizada como a solitária atuação da mãe na proteção de seu filho, já que muitas vezes não se considera as chances reais dessa mãe utilizar-se de serviços públicos ou de apoiar-se em outros âmbitos da sociedade ou de sua própria família para efetuar a tão desejada proteção integral.

Porém, nada que se refira à prática dos atores pode ser considerado como determinado ou homogêneo. Apesar de não ser a regra, existe sempre a possibilidade desses implementadores de medida socioeducativa realizar problematizações que vão além da punição sobre as relações familiares do adolescente nomeado enquanto em conflito com a lei. Na seguinte explicação sobre o peso da estrutura familiar sobre o comportamento do adolescente, é possível visualizar a dimensão da responsabilidade estatal na proteção integral do adolescente e de sua família, percebendo-a como fator importante na possibilidade que as famílias têm de cuidar das crianças e adolescentes de seu núcleo: *O que existe é uma família desestruturada*

pelo Estado.⁸ Na narrativa completa deste implementador também se poderá perceber o peso da família na ressocialização deste adolescente, porém aqui é problematizado o papel estatal em fornecer subsídios para que esta família possa cumprir seu papel ressocializador, não apenas em termos de controle, mas também em termos de possibilidades de utilização de serviços públicos para a execução dessa tarefa.

Tais narrativas parecem adequar-se aos trabalhos empíricos sobre as atribuições que a família do adolescente em conflito com a lei parece deter durante a execução da medida socioeducativa. Paula (2004) ressalta que, tanto o adolescente como sua família são encarados como “suspeitos” por uma associação não declarada com o ato de infringir a lei, criando-se uma ligação entre o ato infracional cometido pelo adolescente e a negligência de sua família em evitar o mesmo. Porém, as percepções sobre o peso das relações familiares do adolescente em medida socioeducativa não se constrói da mesma forma para todos os diferentes implementadores de medida socioeducativa, como é exposto pela autora (2004, p. 23):

Os responsáveis pela manutenção da segurança, os monitores e encarregados de ala, mantêm as relações familiares no registro das “relações perigosas” que associam o adolescente ao ato infracional. Assim, enfatizam a violência doméstica, o abandono, a falta de apoio e de condições financeiras dos pais como características dos adolescentes internados.

Por outro lado, há outras percepções possíveis a serem construídas por estes funcionários:

Já os funcionários do grupo técnico – pedagogos, assistentes sociais e psicólogos responsáveis pela dimensão pedagógica da internação – vão além de apontar essa “periculosidade” da família, relacio-

nando-a como algo que a instituição deva tratar. Nesse sentido, a família não somente é inserida naquele conjunto de relações associadas ao ato infracional do internado, como também passa a integrar a atuação pedagógica sobre o adolescente.

Tais exposições permitem afirmar que há um distanciamento no que se refere aos pressupostos da Doutrina de Proteção Integral, no qual durante a implementação da medida socioeducativa há uma dimensão culpabilizadora da família, em especial da mãe, em detrimento das ações passíveis de serem realizadas pelo Estado e pela sociedade. Nesse sentido, vale lembrar que a discussão aqui não está presa ao “dever ser” da prática profissional desses trabalhadores, mas visa compreender de que forma a prática da Doutrina de Proteção Integral é vivenciada pelos implementadores de medida socioeducativa. No âmbito da ação desses implementadores formulam-se teorias, baseadas na prática e no senso comum,⁹ que tenta explicar o comportamento infracional do adolescente através de sua rede de contatos mais próxima, que estaria falhando na criação deste adolescente. Nesse sentido, necessita-se avaliar o espaço de discricionariedade desses atores que atuam na ponta do processo de implementação da medida socioeducativa, já que tal discricionariedade permite a ressignificação das diretrizes que permeiam o trabalho desses atores, influenciando sobremaneira a relação social construída e os benefícios e sanções possíveis de serem executados.

Discussões possíveis

In short, they hold the keys to a dimension of citizenship (LIPSKY, 1983, p. 4).

Apesar de a Doutrina de Proteção Integral envolver o trinômio Estado-sociedade-família, percebe-se que há uma ressignificação¹⁰ dessa

normativa pelos implementadores das políticas voltadas ao adolescente em cumprimento de medida socioeducativa no que se refere à responsabilização da mãe do adolescente, em detrimento das outras esferas responsáveis. A partir deste contexto mostra-se importante compreender o processo de ressignificação desses implementadores que, por estarem na ponta do processo de atendimento, são mais intensamente influenciados pelas interações cotidianas com tais adolescentes e com suas famílias, evidenciando um espaço de prática que informa, de alguma maneira, as representações sobre a família do adolescente construídas por estes funcionários.

O interesse em trabalhar as representações sociais construídas pelos implementadores de medida socioeducativa se dá porque mesmo que o âmbito político molde seus padrões de decisão, a discricionariedade necessária para a realização de seu trabalho pode afetar a qualidade dos benefícios e as sanções possíveis junto ao adolescente em conflito com a lei. Para analisar tal situação, mostra-se útil lançar mão do aparato conceitual formulado por Lipsky (1983) no que se refere à *street-level bureaucracy*, devido à centralidade que dá à atuação da burocracia que trabalha ao final do processo de implementação no que se refere aos efeitos e resultados de uma dada política pública. Dessa forma, apesar da estrutura de poder que limita seu trabalho, os burocratas de nível de rua lançam mão de discricionariedade a fim de desenvolver suas tarefas cotidianas de acordo com as demandas existentes, podendo atuar com aversão ou empatia e acarretando em complexas interações que podem afetar diretamente as sanções e os benefícios recebidos pela população.

As interações com os integrantes da *street-level bureaucracy* – no caso desse trabalho, especificamente com os implementadores de medida socioeducativa – são momentos através dos quais os cidadãos experimentam direta-

te o governo, implicitamente construído, já que tal burocracia tem o papel de “ser o Estado”, no sentido de personificar os direitos e deveres desta população. Segundo Lipsky (1983), uma das características do trabalho desses implementadores é que as interações de seu cotidiano de trabalho usualmente são construídas a partir de uma base conflituosa, dado que o público alimenta expectativas que tais funcionários não têm possibilidade de atender. Além disso, outro ponto que complexifica esta relação é o fato de que as pessoas que tornam-se o foco de uma política têm necessidades e perfis muito específicos, enquanto que os implementadores de ponta só conseguem realizar o seu trabalho ao transformá-las a partir de padrões indiferenciados.

Por fim, vale pontuar que além das relações potencialmente conflituosas entre as partes citadas, o trabalho dos implementadores de ponta também é influenciado por outras dimensões. Para citar apenas um, enquanto indivíduos posicionados acima destes na cadeia hierárquica de uma política, como políticos e administradores, tem a possibilidade de abordar determinados problemas sociais em nível abstrato, os diversos tipos de implementadores confrontam-se cotidianamente com tais problemas na prática. Tal relação é fonte inesgotável de críticas realizadas por estes implementadores sobre o trabalho de seus superiores, pois o consideram como distanciados da realidade, o que pode facilitar a desobediência das diretrizes propostas e a adaptação das mesmas às demandas cotidianas.

Tal pano de fundo teórico pode ajudar a compreender as ressignificações realizadas pelos implementadores de medida socioeducativa no que se refere à centralidade da atuação da mãe no comportamento infracional do adolescente em conflito com a lei. Durante a fase de entrevista da pesquisa citada pôde-se observar que a representação social de famí-

lia mobilizada por este grupo, centralizada no papel da mãe, é ligada a uma suposta falta de autoridade e hierarquia devido à ausência da figura paterna, o que seria de grande influência para o comportamento infracional do adolescente. Nesse sentido, verifica-se uma clara divisão sexual do trabalho familiar, na qual a hierarquia deve ser provida pelo pai, enquanto o cuidado mostra-se dever da mãe. Porém, a lógica dessa divisão desconsidera o fato de que, cada vez mais, é a mãe a principal - e às vezes, a única - responsável por suprir as necessidades econômicas, sociais e afetivas dos filhos (SARTI, 2004) e que, portanto, é uma figura sobrecarregada de responsabilidades, tanto no âmbito familiar quanto no social. Além disso, desconsidera-se os muitos outros adolescentes que, mesmo não tendo a suposta figura de autoridade, centralizada no pai, não se envolvem em atos considerados ilícitos, o que pode demonstrar que a figura materna também pode prover a tal almejada autoridade.

Além das pressões sociais sobre essa mãe, da mesma forma que o adolescente deve atender às expectativas do implementador de medida socioeducativa quanto ao comportamento e a aceitação das propostas da medida, a família - personificada na imagem da mãe - também deve ter a mesma atitude, sendo tal comportamento muitas vezes classificado em termos de família desestruturada ou normal, tendo grandes impactos sobre a classificação dada ao próprio adolescente, já que o mesmo teria maiores dificuldades em se afastar do mundo do crime¹¹ nesta situação. Essa ligação entre o ato infracional e a falha familiar na inculcação de valores é muito mais fácil de ser visualizada do que a displicência do Estado e da sociedade no que tange às oportunidades do adolescente em conflito com a lei, já que as ligações entre o ato do adolescente e tais instituições são mais abstratas. E, de forma ainda mais clara, a fa-

lha familiar é personificada na imagem da mãe que, além de muitas vezes estar inserida em famílias monoparentais e, portanto, ser a única responsável pelas necessidades financeiras e afetivas de seus filhos, também está inserida numa sociedade que delega a criação dos filhos à mulher, o que facilita ainda mais essa ligação. Como argumenta Nakano (2003, p. 357):

Em nossa sociedade, a maternidade é socialmente valorizada e instituída como responsabilidade/dever da mulher pelo cuidado com o filho, o que está em parte fundamentada na capacidade que ela tem de engravidar, parir e amamentar e em construções sociais de serem as mulheres mais ternas, carinhosas e habilidosas para cuidar da prole.

Comentários finais

Olhar as dimensões simbólicas da ação social - arte, religião, ideologia, ciência, lei, moralidade, senso comum - não é afastar-se dos dilemas existenciais da vida em favor de algum domínio empírico de formas não-emocionalizadas; é mergulhar no meio delas. (GEERTZ, 1989, p. 41).

Como pode-se verificar nos argumentos citados, uma das formas possíveis de se compreender a ressignificação da Doutrina de Proteção Integral frente aos adolescentes em conflito com a lei é analisar a atuação dos implementadores de medida socioeducativa, inseridos na ponta do processo de execução das políticas públicas, atuação essa que é informada pelas representações sociais construídas por este grupo social sobre diversas questões. No escopo deste trabalho, focou-se sobre as representações sociais sobre as famílias desses adolescentes.

Enquanto que na letra da lei se trata de um círculo de proteção integral a ser realizada pelo Estado, sociedade e família, nas narrativas dos

implementadores de medida socioeducativa percebe-se que, como Sahlins (1990) já argumentara, a ação dos atores não se conforma necessariamente aos significados que grupos específicos lhes atribuem: “Os homens em seus projetos práticos e em seus arranjos sociais, informados por significados de coisas e de pessoas, submetem as categorias culturais a riscos empíricos” (*idem*, p. 9). Em tal contexto, para explicar o comportamento infracional do adolescente, tais atores formulam teorias de senso comum, baseados em sua rotina cotidiana, baseadas na materialidade das relações familiares, em detrimento da abstração das relações com o Estado e a sociedade. Tal materialidade, que cristaliza-se na posição ocupada pela mãe, muitas vezes é vista como a explicação para o comportamento infracional do adolescente, bem como para as possibilidades do mesmo em se afastar do mundo do crime, tendo peso considerável na construção social desse adolescente realizada cotidianamente por estes implementadores de medida socioeducativa.

Nesse sentido, é bom lembrar que, como argumenta Geertz (1989), os sistemas culturais não necessitam ser necessariamente coerentes para serem considerados válidos. Por mais que haja debates sobre a necessidade de família, Estado e sociedade desenvolverem ações próprias, além de apoiarem a figura materna na socialização de seu filho, a rotina diária de trabalho, a relação com adolescentes específicos e suas respectivas famílias, bem como outras diversas esferas, informam o implementador de medida socioeducativa sobre o peso da mãe no comportamento infracional do adolescente considerado em conflito com a lei. A partir deste contexto mostra-se necessário não apenas formular uma política pública, mas também fazer com que os agentes finais do processo de atendimento concordem com os princípios desta, além de ter conhecimento e treinamento em

como aplicar adequadamente a mesma, a fim de que seus valores individuais distorçam minimamente as atuações necessárias. Obviamente, as representações sociais sobre a família do adolescente em medida socioeducativa, bem como diversas outras dimensões, influenciarão as percepções e atitudes desses implementadores, porém, mostra-se necessário que a Doutrina de Proteção Integral informe, de alguma forma, tais representações, já que tais funcionários tem maior capacidade de definição da situação frente a esses adolescentes. Acredita-se que as medidas socioeducativas, com foco *de fato* na Doutrina de Proteção Integral – o que deve ser incentivado pela equipe dirigente das instituições que desenvolvem os trabalhos socioeducativos – exercem menor culpabilização da família/mãe do adolescente em conflito com a lei, o que viabiliza ações menos opressoras por parte do Estado sobre esses grupos sociais.

Notas

1. Graduada em Ciências Sociais e mestranda em Sociologia, ambos pela Universidade de São Paulo (USP). É pesquisadora do Núcleo de Antropologia do Direito (NADIR).
2. Em <http://www.unicef.org/brazil/pt/resources_10120.htm> é possível visualizar algumas normativas formuladas pelas Organização das Nações Unidas (ONU) que utilizam-se desta doutrina e a aprofundam, como: Declaração de Genebra de 1924 sobre os Direitos da Criança, Declaração dos Direitos da Criança de 1959, Pacto Internacional de Direitos Cívicos e Políticos, no Pacto Internacional de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, nas Regras Mínimas das Nações Unidas para a Administração da Justiça e da Juventude, dentre outros.
3. Verificada a ocorrência de um ato infracional – ou seja, a conduta descrita como crime ou contravenção penal, desde que realizada por jovens menores de 18 anos, já que, por serem inimputáveis penalmente, devem ser julgados num fórum de justiça especial –, a autoridade competente poderá aplicar ao adolescente uma das medidas socioeducativas determinadas

- no próprio ECA, a saber: advertência, obrigação de reparar o dano, prestação de serviço à comunidade, liberdade assistida (sendo estas medidas socioeducativas de caráter aberto), semiliberdade e internação (sendo estas medidas restritivas de liberdade). Segundo o Sistema Nacional de Atendimento Socioeducativo (SINASE) tais medidas tem por objetivo: 1) responsabilização do adolescente quanto às consequências lesivas do ato infracional, sempre que possível incentivando a sua reparação; 2) a integração social do adolescente e a garantia de seus direitos individuais e sociais, por meio do cumprimento de seu plano individual de atendimento; e 3) a desaprovação da conduta infracional, efetivando as disposições da sentença como parâmetro máximo de privação de liberdade ou restrição de direitos, observados os limites previstos em lei.
4. Alguns trabalhos já indicaram que, em termos de políticas públicas, a responsabilização sobre a família deste adolescente mostra-se muito mais potente se comparada com a responsabilização do Estado e da sociedade, como em Paula (2004). Segundo a autora, se normativamente ressalta-se que o Estado e toda a sociedade são também responsáveis pela proteção integral desse grupo, verifica-se que a “situação de risco da pessoa em desenvolvimento não pode ser solucionada sem que se considerem suas relações familiares” (PAULA, 2004, p. 50, grifos no original). Nesse sentido, a família é vista como grupo social significativo para a formação de crianças e adolescentes de seu seio, e por isso também é alvo de diversas políticas públicas voltadas para a proteção dos interesses de crianças e adolescentes, já que o fracasso da socialização destes tende a ser ligada muito mais à família do que à atuação da sociedade e do Estado. Consequentemente, além de intervir no adolescente, considerado enquanto autor de ato infracional, as medidas socioeducativas também intervêm nas relações familiares desses adolescentes, de certa forma culpabilizando-as, já que em casos de não-efetivação destes direitos há a responsabilização - implícita ou não - da família do adolescente - e apenas dela - no que se refere à situação vivenciada pelo adolescente.
 5. Entrevista com assistente social de medida socioeducativa em meio aberto, realizada em 02/03/13.
 6. Entrevista com psicóloga de medida socioeducativa de internação, realizada em 26/07/13.
 7. Entrevista com assistente social de medida socioeducativa em meio aberto, realizada em 02/03/13.
 8. Entrevista com orientador de medida socioeducativa em meio aberto, realizada em 15/03/13.
 9. Considerado não em seu sentido pejorativo, mas de forma semelhante à de Berger e Luckmann (2011), que argumentam que o conhecimento do senso comum “constitui o tecido de significados sem o qual nenhuma sociedade poderia existir” (BERGER E LUCKMANN, 2011, p. 29). Os autores chamam a atenção para a relevância de pesquisas que abordem as maneiras de como se dá o movimento dialético entre o homem e seu mundo, entre o conhecimento que o homem tem e o saber prático cotidiano que a vida em sociedade lhe proporciona, permitindo evidenciar a racionalidade da crença coletiva, mostrando o sentido das ideologias, dos saberes populares e do senso comum, entendendo-os como sistema coerente de signos.
 10. Tais ressignificações não ocorrem apenas no âmbito de ação dos implementadores finais de uma dada política pública, mas durante todo o processo de formulação e execução da mesma. Nesse sentido, mostra-se importante estudar a atuação de quem está na ponta desse processo de atendimento, já que as diretrizes que permeiam seu trabalho já passaram por diversas modificações e, ao final, o funcionário que lida diretamente com as pessoas afetadas por este processo deve atuar considerando tanto tais diretrizes já ressignificadas quanto as demandas que emergem a partir das interações com a população afetada, complexificando ainda mais o processo de implementação de uma dada política.
 11. Sempre que se lançar mão do termo “mundo do crime”, se utilizará como referência Feltran (2008): “Trata-se de expressão que designa o conjunto de códigos sociais, sociabilidades, relações objetivas e discursivas que se estabelecem, prioritariamente no âmbito local, em torno dos negócios ilícitos do narcotráfico, dos roubos, assaltos e furtos”.

Referências bibliográficas

- ARIÉS, Philippe. *História social da criança e da família*. Rio de Janeiro: LTC, 1981.
- BERGER, Peter L., LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. Petrópolis: Vozes, 2011.
- BRASIL. *Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA)*. Lei

- 8.096, de 13 de julho de 1990.
- _____. *Sistema Nacional de Atendimento Socioeducativo (Sinase)*. Lei nº 12.594, de 18 de janeiro de 2012.
- _____. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*.
- FELTRAN, Gabriel de Santis. 2008. Fronteiras de tensão: um estudo sobre política e violência nas periferias de São Paulo. Tese de doutorado em Ciências Sociais. Campinas: IFCH/Unicamp.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Guanabara Koogan: Rio de Janeiro, 1989.
- LIPSKY, Michael. *Street-level bureaucracy: dilemmas of the individual in public services*. Russell Sage Foundation: New York, 1983.
- NAKANO, Ana N. S. As vivências da amamentação para um grupo de mulheres: nos limites de ser “o corpo para o filho” e de ser “o corpo para si”. In: *Caderno de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, 19 (Sup. 2): p. 355-363, 2003.
- ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. *Convenção sobre os Direitos da Criança de 1989*. http://www.unicef.org/brazil/pt/resources_10120.htm, último acesso em 28.07.13.
- PAULA, Liana de. *A família e as medidas socioeducativas: a inserção da família na socioeducação dos adolescentes autores de ato infracional*. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.
- _____. *Liberdade assistida: punição e cidadania na cidade de São Paulo*. Tese (Doutorado em Sociologia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.
- SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.
- SARTI, Cynthia. O jovem na família: o outro necessário. In: NOVAES, Regina; VANUCHI, Paulo (Orgs.). *Juventude e Sociedade: trabalho, educação, cultura e participação*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2004. p. 115-29.

autora **Juliana Vinuto**
Mestranda em Sociologia / USP

Recebida em 25/11/2013

Aceita para publicação em 16/12/2013

resenhas

MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Da periferia ao centro: trajetórias de pesquisa em Antropologia Urbana*. São Paulo: Terceiro Nome, 2012, 352 p.

BRUNO PUCCINELLI

Universidade de Campinas, Campinas, São Paulo, Brasil

DOI: 10.11606/issn.2316-9133.v22i22p338-342

“A história da antropologia é um pouco a história dos centros e das periferias, de suas definições e relações” (p. 7). Começar do começo, partindo da primeira frase de um livro, pode parecer redundante, mas Peter Fry abre com maestria o livro de José Guilherme Cantor Magnani, “Da periferia ao centro: trajetórias de pesquisa em Antropologia Urbana”. Algo que pode parecer disparatado à primeira vista é o fato do livro ser prefaciado por um antropólogo conhecido por pesquisas em raça/etnia e sexualidade e ter o posfácio escrito por um etnólogo indígena, Márcio Silva. O espanto aumenta se o leitor desatento observa que não há citação aos dois comentadores nas referências bibliográficas; por quê, então, seriam boas pessoas para abrir e fechar um livro que logo no título trata de antropologia urbana?

Baseado na livre docência do autor, Magnani traça um panorama dos estudos antropológicos com foco na cidade desde a ascensão do tema até os dias atuais, baseando-se em sua própria trajetória. O livro condensa em três partes (*Linhas e trajetórias, Três pesquisas e Etnografia urbana*), todas subdivididas em três capítulos cada, o processo de constituição da área a partir da produção paulista, com foco na Universidade de São Paulo (USP), lugar de formação do então jovem antropólogo. Lá, e através da importante orientação de Ruth Cardoso e Eunice Durham, a antropologia dita urbana começa a ganhar for-

ma e a fazer parte do que hoje compreendemos como uma área consolidada dentro da disciplina. Mas, como aponta o relato precioso de Magnani, nem sempre foi assim.

Antes de adentrar mais o conteúdo do livro, vale destacar que um título para essa resenha bem poderia ser “A favor da etnografia¹ na cidade”, foco condutor da argumentação que ficará mais claramente declarado apenas nas últimas cem páginas. Mas é o que move o pesquisador/autor e todo o argumento construído: a etnografia, utilizada à exaustão nas mais diversas áreas do conhecimento e trabalho de pesquisa, principal forma de trabalho da antropologia e importante na pesquisa urbana. Não é preciso muito para defender esse ponto, a experiência de Magnani mostra as potencialidades do trabalho etnográfico e como tem rendido frutos para a pesquisa nas cidades.

O autor recorre aos percursos de fundação da antropologia e de alguns dos primeiros trabalhos com esse viés no contexto das Ciências Sociais em São Paulo, as quais remetem tanto à USP quanto à Escola Livre de Sociologia e Política. O foco, neste caso, é perceber como a cidade vai sendo tratada, por que vias ela é elencada como objeto de pesquisa, muitas vezes tomando os escritos da Escola Sociológica de Chicago como principal referência. Mas, aponta Magnani, os “estudos de comunidade” ganham proeminência, numa contraposição entre “comunidade”, tida como menor e mais coesa, e “sociedade”, referente ao grau de com-

plexidade e escala. Parafraseando Márcio Silva, citado no decorrer do livro em outro momento, comunidades poderiam ser vislumbradas como o “paraíso durkheiminiano”, passível de serem apreendidas pelo pesquisador como um todo. Mas Magnani mostra como esses estudos de comunidade ajudaram a traçar alguns dos caminhos da antropologia feita nas cidades pela via da compreensão de processos migratórios, por exemplo, ainda que tratados na perspectiva da “aculturação”, tópico amplamente criticado. Como pensar, por exemplo, em famílias de japoneses numa cidade pequena cujos referenciais nacionais começavam a ficar de lado?

É nesses estudos de comunidades que importantes pesquisadores foram forjados, como Antônio Cândido, e outras duas pesquisadoras que formam o que o autor reconhece como uma das linhagens da antropologia urbana, e à qual pertence: Ruth Cardoso e Eunice Durham. A estrutura do curso de Ciências Sociais e da divisão dos departamentos, rapidamente retomados, mostram como essas duas professoras despontaram e produziram no interstício entre a Ciência Política e a Antropologia, por conta de reformas universitárias e o processo de incremento de movimentos sociais no contexto da abertura política. Aqui já se pode ver com clareza um dos sentidos possíveis do título do livro, “Da periferia ao centro”: a Antropologia, paulatinamente, vai ganhando espaço e legitimidade ante a Sociologia e a Ciência Política, mesmo ainda sob críticas de não passar de estudos detalhistas que pouco contribuíam a um entendimento maior da sociedade, das estruturas de poder e presos a contextos muito restritos, semelhantes às críticas de Florestan Fernandes² acerca dos estudos de comunidades. Seria este o calcanhar de Aquiles da disciplina, sua incapacidade de análise crítica sobre contextos mais gerais devido à unidade de análise tão diminu-

ta? O que se vê no decorrer da argumentação de Magnani é que estava justamente aí a força da Antropologia em sua contribuição.

“Festa no pedaço”, o trabalho que até hoje é referência para diversos pesquisadores urbanos no país, nasce de um processo de debate e discussão de contribuições teóricas diversas, vindo desde o marxismo e suas vertentes dos anos 60 até os clássicos da teoria antropológica, donde Geertz despontava. Junta-se a isso interesses diversos em pensar o contexto político brasileiro e muitos trabalhos começam a pensar os movimentos sociais urbanos, boa parte deles focados nas ausências materiais e simbólicas que caracterizariam as periferias e as classes baixas, como a falta de equipamentos de lazer, por exemplo. As orientações de Durham e Cardoso, ambas trabalhando tanto no Departamento de Antropologia quanto de Ciência Política, seguem em boa parte essas reflexões teóricas e as ânsias de seus orientandos. Interessante observar a capacidade de ambas transitarem pelos departamentos formadores das Ciências Sociais na USP, ainda que majoritariamente orientassem trabalhos nos departamentos de Antropologia e Ciência Política. Vejamos a quantificação dos temas dos trabalhos orientados por ambas: no caso de Eunice Durham, dentre os 34 trabalhos elencados de 1975 a 1999, todos na pós-graduação, 08 são sobre *trabalho* e 04 sobre *periferia urbana/classes populares* (outros temas circulam entre *religião*, *classes médias*, *família*, etc.) e destes 15 possuem a “cidade como espaço ou contexto do recorte escolhido” (p. 60). Já no caso de Ruth Cardoso no mesmo período e com o mesmo número de orientações podem ser contabilizadas 11 pesquisas sobre *classes populares/pobres*, 09 sobre *movimentos e associações políticas*, 04 sobre *conflitos sociais* e 04 sobre *violência urbana* (os quadros e alguns comentários estão nas páginas 60 e 61). Saliente-se que a maior parte destes temas tratava das cida-

des, em especial da cidade de São Paulo, logo se conseguirá localizar um lócus de trabalho privilegiado pelos orientandos: a periferia. Lugar de expansão geográfica e política, de ampliação do debate sobre a democratização; lugar no qual parte das perguntas sociológicas mais abrangentes não conseguia chegar.

Aí insere-se o jovem Magnani, no início dos anos 80, a buscar entender na periferia qual o lugar do tempo livre, o tempo do não-trabalho. Daí chegar ao circo-teatro, expressão de lazer na Zona Leste paulistana e até hoje existente em outras áreas consideradas periféricas na extensão metropolitana de São Paulo, e relacionar com o conjunto de ligações e separações nestes espaços. E, em decorrência do trabalho de campo, ao “pedaço” que confere inteligibilidade de localização territorial e simbólica de seus interlocutores no processo etnográfico. O “pedaço é ao mesmo tempo resultado de práticas coletivas (entre as quais a de lazer) e condição para seu exercício e fruição. Pertencer a essa rede implica o cumprimento de determinadas regras de lealdade que funcionam também como proteção” (p. 89). A força do conceito reside em sua produção analítica a partir da observação detida do campo, reside na potencialidade da etnografia. Esse é um dos pontos mais fortes e uma das defesas mais intensas do autor no decorrer do argumento, mostrando como sua produção acadêmica está atrelada a esse exercício de “se deixar afetar” pelo campo, analisá-lo com maior distanciamento e produzir um conceito consistente que ao mesmo tempo é termo amplamente utilizado pelos interlocutores. O “pedaço” existe na Zona Leste da cidade de São Paulo, mas também fora dele; e como posto pelo antropólogo, existe ao mesmo tempo que não existe, pois prefigura conceito de análise.

Etnografia essa que se baseia em diferentes abordagens; Magnani não se furta ao exercício de pensar o significado de algo comumente tido

como ferramenta de pesquisa, trabalhando definições vindas de Geertz, Merleau-Ponty, Peirano, Lévi-Strauss, Wagner, DaMatta e Velho. São diversas as contribuições e todas formam o corpo de uma tradição teórico-metodológica que caracterizam o trabalho etnográfico. Isso, como dito anteriormente, está no terço final do livro e configura uma das reflexões mais preciosas e didáticas às quais dificilmente se tem acesso com tamanho apuro. Diz Magnani sobre o que é a etnografia: “uma forma especial de operar em que o pesquisador entra em contato com o universo dos pesquisados e compartilha seu horizonte não para permanecer lá ou mesmo para explicar ou interpretar a lógica de sua visão de mundo, mas para, numa verdadeira relação de debate e troca, contrastar suas próprias teorias com as deles e assim tentar sair com um modelo novo de entendimento, ou, ao menos, com uma pista nova, não prevista anteriormente” (p. 264). Segue o autor utilizando do exemplo da iluminação zen-budista, um momento de epifania, de compreensão, comum em pequenas histórias sobre o cotidiano dos monges budistas. O novo entendimento das coisas é produzido “em virtude de uma predisposição, de um estado anterior de atenção viva e continuada” (p. 265), logo, o que é observado e descrito numa etnografia é parte do trabalho, cuja pista ou novo entendimento só se produz com treinamento e trabalho atento e constante, o insight surge quando “precedido e preparado por uma presença e investimento continuados em campo e uma atitude de atenção viva” (p. 265). É mais trabalho do que obra do acaso; este, por sinal, apenas ocorre mediante o investimento continuado citado por Magnani, por, ao menos, uma postura “de perto e de dentro” do objeto ou contexto de pesquisa.

Essa é a principal característica do texto, que também é uma ampla retomada crítica do percurso acadêmico de Magnani: exemplos de

utilização da etnografia como processo de trabalho em pesquisas antropológicas cujo foco é a cidade, ou contextualizadas nesta, e a defesa da etnografia como contribuição fundamental ao entendimento da urbe. Para além da dicotomia tão comum referente aos atributos de uma antropologia nestes contextos, se *na* cidade ou *da* cidade, o autor mostra a imensa gama de possibilidades interpretativas através do trabalho etnográfico. O principal exemplo, e um dos que mais marcou sua carreira, reside justamente na noção de “pedaço”, conceito baseado, em parte, na contribuição de DaMatta sobre os espaços públicos e privados, a rua e a casa, e seus significados. “Pedaço”, entre rua e casa, caracteriza o objeto estudado. Tal termo não é apenas uma outra interpretação dos conceitos damattianos, mas um contributo que tem no campo sua maior contribuição. “Pedaço” é termo “nativo”, é como as pessoas se referem a determinados lugares e se diferenciam de outras.

A postura de Magnani, no entanto, nunca se restringiu a descrever grupos, circunscrições específicas, algo semelhante às críticas empreendidas junto aos estudos de comunidade. Suas pesquisas, e esta retomada importante e necessária, situam bem o espírito do pesquisador: a etnografia como potencializadora de inferências sobre vários contextos. Aqui a cidade surge como espaço privilegiado e Magnani não se furta a colocar seus conceitos, e o “pedaço”, em xeque, a fim de testar sua abrangência. Nem tampouco replica a experiência de pesquisa numa periferia em outras periferias, replicando, assim, outros “pedaços”, tirando, daí, a conclusão de uma certa homogeneidade das periferias. O caminho é outro: e no centro? Há um só centro? Há “pedaço” no centro?

Daí redundante, em pesquisas realizadas em grupo, a “família de conceitos” relacionada ao pedaço e que tanto inspiraram outras contribuições sobre a cidade, em especial a cidade

de São Paulo: “pórtico”, “mancha”, trajeto” e “circuito”. Este último termo, como bem reconhece o autor, abrangente o suficiente para dar conta de diversos contextos e o mais relacionado com os outros termos. De outras pesquisas por ele orientadas ainda surgem “quebrada” e “rolê”, não apenas como termos “nativos”, mas como conceitos analíticos (como no caso de Alexandre Barbosa Pereira). Tais termos são testados e recontados ao longo de sua trajetória: das pesquisas no centro de São Paulo à inferência junto aos surdos, passando pelo neoesoterismo e chegando às mais recentes incursões no contexto das cidades amazônicas e seus usos por etnias indígenas. Cruzam-se, aí, antropologia urbana e etnologia indígena, sem uma se sobrepor, ou contrapor, à outra.

Magnani, por fim, sugere que haveria uma possibilidade de se pensar numa antropologia *da* cidade a partir da quantidade bastante grande de pesquisas que, de forma geral, pensam a antropologia *na* cidade. Creio que isso não seja necessariamente um único caminho: os trabalhos assim definidos, como *na* cidade, de algum jeito pensaram a cidade para além de grupos restritos. Pensaram e pensam a cidade. Há sim uma antropologia *da* cidade que não precisa se justificar e nem de muitas explicações e arcos de fuga da “tentação da aldeia”. Me refiro às boas coisas surgidas nessas duas últimas décadas, espaço principal de atuação de Magnani, tendo ele como um de seus grandes pensadores.

Zé Guilherme, Professor Magnani ou apenas Magnani. Lembro de uma festa de encerramento do Graduação em Campo, evento de divulgação nacional e um dos únicos a focar a graduação, gestado no Núcleo de Antropologia Urbana da USP, conversando com Magnani sobre a forma indiscriminada que por vezes alguns de seus conceitos eram utilizados, ao que o mesmo respondeu: “os conceitos são criados para serem criticados, e é isso que eu espero”.

Aí está o espírito de Magnani, professor que contribui e segue contribuindo com a pesquisa, acima de tudo. Não à toa sua marca está na principal disciplina do curso de Ciências Sociais da USP, Pesquisa de Campo em Antropologia. Faça-se pesquisa, campo, acima de tudo.

Notas

1. Parafraseando o título do famoso texto de Mariza Peirano, “A favor da etnografia”, também citado por Magnani.
2. O próprio Florestan Fernandes possui pesquisas cujos temas hoje facilmente seriam elencados como próprios à Antropologia, como as “trocinhas” do Bom Retiro, bairro paulistano de intenso histórico migratório, ou a significação da guerra entre os Tupinambás. Sua crítica aos estudos de comunidade, como trazidos por Magnani, se refere ao grau descritivo das pesquisas que destoava da possibilidade de análise comparativa, tratando, muitas das vezes, determinados contextos e grupos como encerrados em si. Magnani mostra como isso possui nuances e contribuições importantes para a antropologia urbana.

autor

Bruno Puccinelli

Doutorando em Ciências Sociais / Unicamp

MARTINS, Pedro; SÁNCHEZ, Héctor Ávila; WELTER, Tânia (orgs.). *Território e sociabilidade: relatos latinoamericanos*. 1ª ed. Florianópolis: Editora da UDESC, 2012. 272 p.

VALDIR ARAGÃO DO NASCIMENTO

Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, Mato Grosso do Sul, Brasil

DOI: 10.11606/issn.2316-9133.v22i22p343-347

O livro “Território e sociabilidade: relatos latino-americanos” é uma publicação conjunta que reúne contribuições investigativas de pesquisadores latinoamericanos vinculados a diversas universidades situadas na América Latina. Organizado por Pedro Martins, Héctor Ávila Sánchez e Tânia Welter, o trabalho em questão é fruto de dez anos de intensa atividade do grupo de pesquisa – concebido em 2002 – intitulado Práticas Interdisciplinares em Sociabilidades e Territórios (PEST). Originalmente, os textos que compõem a coletânea em análise vieram a público quando da realização da IX Reunião de Antropologia do MERCOSUL (RAM), ocorrida em 2011 no Brasil, mais precisamente em Curitiba, capital do estado do Paraná, de 10 a 13 de julho.

A publicação em tela objetivou fomentar a discussão, dentre outros temas, a respeito das categorias rural e urbano e suas inusitadas fronteiras; que – ainda que reconhecidas – há muito estão negligenciadas enquanto objeto de pesquisa pela academia e, consequentemente, pelos seus representantes. No cerne das categorias mencionadas, despontam inúmeras outras que, embora tenham existência e estatuto próprios, aqui são analisadas como partes inerentes e indissociáveis da complexa dinâmica sociocultural em que estão inseridos o campo e a cidade.

Assim, perpassam pelos escritos coligidos questões que versam sobre a sociabilidade, ou sociabilidades – rurais, urbanas ou a intersecção entre ambas –; questões que problematizam os vieses que dizem respeito às transformações e sobrevivências das tradições em contextos urbanos e rurais; e, por último, mas não menos importante, questões que têm como foco os conceitos e as dimensões sociopolíticas e socioculturais que guardam, insofismavelmente, estreitas e complexas relações com o território, ou territórios, onde o campo e a cidade, ou o rural e o urbano, se interpenetram, se coadunam, se diferenciam e se completam.

A obra encontra-se segmentada em três divisões. A primeira parte, intitulada “Entre o rural e o urbano”, traz a lume as diversas facetas relacionadas ao campo e a cidade e às suas interconexões no tocante à territorialização; à sociabilidade; ao êxodo rural; às transformações identitárias, dentre outros temas de semelhante relevo. Composta por cinco textos, o primeiro capítulo dessa primeira parte figura sob o título “Las prácticas agrícolas en las periferias metropolitanas: territorialización y sociabilidad en ámbitos de interfase urbano-rural en América Latina”; redigido pelo pesquisador Héctor Ávila Sánchez. Aqui, o autor discute, diacronicamente, as diversas situações e fatores que propiciaram o estado atual dos fenômenos relacionados à territorialização e à

sociabilidade. Para encadear sua argumentação, traz à tona as questões que versam sobre as atividades que têm a agricultura como objeto, notadamente a realização dessas atividades em contextos urbanos.

Sánchez preocupa-se principalmente com a *periurbanização* que se tem verificado ao longo dos anos no entorno das grandes cidades, tanto em nível nacional quanto internacional. Para ele, o recrudescimento dessa prática tem trazido inúmeros problemas, tais como: implicações sociais e ambientais; fragmentação desordenada dos espaços urbanos – o que acarreta, segundo o autor, a produção de núcleos populacionais de proporções variadas. Desse modo, a população do campo – geralmente carente de recursos materiais e econômicos – que ocupa tais espaços, acaba vítima dos espaços suburbanizados; que se notabilizam pela pobreza, pela pouca inserção sociopolítica e pela falta de infraestrutura.

Dentre as consequências mais nefastas do aumento da periurbanização, Sánchez destaca os riscos que essa prática pode trazer à saúde pública e ao ambiente, desde o manejo exacerbado e o descarte inadequado dos produtos químicos utilizados no controle de pragas (pesticidas, agrotóxicos, matéria orgânica em estado bruto que pode conter metais pesados), até a contaminação direta de afluentes de água potável, de solo e ar.

O segundo texto é assinado pelos pesquisadores Ana Carolina Vinholi e Pedro Martins e tem por título “Êxodo rural e a identidade dos agricultores urbanos em Itajaí-SC”. Os autores abordam em suas análises – baseadas em estudo de caso realizado em uma cidade de porte médio localizada em Santa Catarina – as recíprocas conexões existentes entre agricultura urbana e êxodo rural. Fundamentados em dados qualitativos obtidos por meio de trabalho de campo e observação partici-

pante, Vinholi e Martins delineiam os fatores que propiciam e fomentam a assunção da agricultura urbana, o êxodo rural e a emergência de identidades diversas e conflitantes – e que por isso nem sempre assumidas e/ou reveladas conscientemente.

Marlon Javier Méndez Sastoque é o autor do terceiro texto, “movilidad rural-urbana-rural en el marco de las interacciones entre el campo y la ciudad”. Calcado em pesquisa realizada na cidade de Caldas, na Colômbia, Sastoque analisa a dinâmica cultural que tem lugar nessa região quando da ocorrência do deslocamento migratório da população rural até os centros urbanos e o movimento inverso desse processo: a volta desse contingente à sua terra de origem, ou seja, ao campo e à ruralidade que o caracteriza. Sastoque demonstra as inter-relações e as múltiplas trocas de experiência entre os habitantes do campo e os habitantes da cidade. Aponta a importância dessa experiência ao perceber que quando retornam aos seus lugares de origem, os imigrantes acabam por anexar os conhecimentos adquiridos na cidade às suas atividades e afazeres rurais. Assim, seu texto é um esforço de compreensão dos processos de readaptação enfrentados pelos sujeitos expostos à dinâmica ensejada pelo fenômeno migratório rural-urbano-rural.

“Francisco e Egon Schaden como atores na construção do imaginário de São Bonifácio-SC” é a contribuição de Pedro Martins e Tânia Welter à coletânea aqui analisada. Nesse quarto texto, os autores apresentam a relevância de Francisco Schaden, pai do antropólogo Egon Schaden, na construção do município de São Bonifácio, situado às encostas da Serra Geral, a 80 quilômetros da capital do estado de Santa Catarina. Francisco Serafim Guilherme Schaden, natural da cidade alemã de Leipzig, migrou para o Brasil em meados do século XX, estabelecendo-se inicialmente em Minas Gerais e, mais tarde, em Santa

Catarina, onde foi de extrema importância para o desenvolvimento da cidade de São Bonifácio.

Egon Schaden, por sua vez, notabilizou-se como um dos pioneiros da Antropologia indigenista brasileira, tendo atuado, durante sua carreira, na Universidade de São Paulo, onde foi um dos principais responsáveis pela criação da Revista de Antropologia – primeira revista dedicada à produção e divulgação do conhecimento antropológico do país. Procedendo as suas análises a partir do conceito de imaginário de Gilbert Durand (1997), os pesquisadores debatem as influências exercidas por esses pioneiros – Francisco e Egon Schaden – no processo de constituição estrutural, tanto do território quanto da cultura, da cidade de São Bonifácio.

A partir de trabalho também realizado em Santa Catarina, intitulado “Desenvolvimento Territorial Sustentável com Identidade Cultural na Zona Costeira de Santa Catarina” (Projeto DTS IC/SC), Mauro De Bonis Almeida Simões, Sérgio Leite Guimarães Pinheiro e Claire Cerdan são os responsáveis pelo quinto texto; onde destacam a importância dos diversos atores sociais no processo de integração existente entre as cadeias produtivas, organizações privadas, instituições públicas e setores econômicos na zona costeira catarinense. Desse modo, o que se objetivou com a realização do projeto foi fomentar o desenvolvimento territorial da região. Para tanto, tornou-se imprescindível oportunizar o diálogo entre os principais agentes econômicos da região.

A segunda parte do livro, sob o título “Sociabilidades Urbanas”, também se subdivide em cinco textos. Abrindo o primeiro tema dessa segunda parte, o antropólogo Santiago Bachiller, com notável sensibilidade, aborda as estratégias de sobrevivência e as manifestações de sociabilidade que as pessoas expostas à condição de sem-teto vivenciam nos contextos

urbanos. A partir de categorias como sociabilidade, isolamento e identidade, o autor assevera que as relações estabelecidas pelos *homeless* não se notabilizam pela harmonia; e que, fatalmente, viver na rua é confrontar-se com transformações, nem sempre positivas, no tocante às formas de sociabilidade e subjetividade que tal condição engendra.

Analisando as manifestações de sociabilidade nos centros urbanos, o cientista social Marcelo Rodrigues Lemos elabora suas elucubrações no texto “Sociabilidade e centros urbanos: interações no terminal de transporte público de Uberlândia / MG”. Articulando as contribuições de autores como Simmel (1987); Tönnies (1995) e Marc Augé (2007), dentre outros, Lemos reflete sobre a emergência de tipos de sociabilidade diversas que podem ser facultadas pelas práticas contemporâneas e que podem se desenvolver – e efetivamente ocorrem – em “um ambiente de movimentação constante de indivíduos em situação de trânsito” (p. 170).

A professora Tereza Mara Franzoni subcreve o texto “Teatralidade, atores e redes no planejamento urbano na Ilha de Santa Catarina”, onde discorre – partindo de referenciais antropológicos – acerca dos usos e formas de ocupação do solo e os impactos diretos e indiretos que tal ocupação pode acarretar em um futuro nem tão distante. Baseada nas narrativas dos moradores de Campeche, distrito de Florianópolis-SC, Franzoni analisa as frequentes menções de seus interlocutores a respeito das categorias passado e presente e, a partir delas, traz à tona as diversas teorias (erigidas pela população local) sobre o futuro de Campeche; assim como suas mazelas e o custo-benefício de suas conquistas.

O quarto texto, “Território, sociabilidades e territorialidades: um estudo em um bairro Belo-Horizontino”, fica a cargo da doutoran-

da em Ciências Sociais Marcia Cristina Senra Marinho de Lima. A autora problematiza, tomando como objeto a cidade de Belo Horizonte-MG, mais precisamente o Bairro Santa Ifigênia, as interconexões existentes entre território, compreendido como resultado de ocupação e consequente transformação social de um espaço, e a apropriação desse espaço na construção de sentimentos de pertença e emergência de sociabilidades e estilos de vida associados ao fenômeno urbano.

Diante desse processo, Marinho de Lima (p. 207) assevera que um bairro é muito mais que uma simples extensão dos limites citadinos; constituindo-se um local que, para a autora, é

[...] resultado histórico de um conjunto de processos de viver e fazer cidade, no qual os atores sociais desenvolvem parte de suas práticas cotidianas criando uma atmosfera familiar, gerando uma continuidade entre a casa, o bairro e os demais espaços da cidade.

No quinto texto, da socióloga Ana Lucia Hazin Alencar, denominado “De território a lugar: em busca da sociabilidade”, a autora apresenta algumas conclusões obtidas a partir de uma pesquisa realizada com proprietários de *segunda* residência no município de Gravatá, localizado nas proximidades da zona de transição entre a mata e o agreste de Pernambuco. Alencar põe em relevo as inúmeras dimensões simbólicas que a apropriação desse espaço fomenta, como a reunião de pessoas e a consequente manifestação de várias formas de sociabilidade que esta enseja. A autora discute, ainda, os problemas relacionados à segurança pública (ou à falta dela) nas grandes cidades; atribuindo tal fato ao jogo de poder e de interesse que têm lugar entre os vários grupos sociais que disputam a hegemonia dos territórios.

A terceira parte da coletânea, sob o título “Tradição e sociabilidade”, é composta por dois textos: “No ‘tempo dos antigos’: objetos e práticas tradicionais como afirmação dos cipozeiros” e “Território e religiosidade: práticas de benzedura como expressão do modo de vida e do espaço rural”. O primeiro texto, de autoria de Douglas Ladik Antunes e Roberto Martins de Souza, discute a situação atual dos cipozeiros e cipozeiras de cidades de Santa Catarina e Paraná a partir de categorias como práticas tradicionais, identidade, tradição, cultura imaterial, território e religiosidade.

O segundo texto, de autoria de Luana Carla Martins Campos e Kenia Caroline Vieira da Silva, aborda as práticas de benzedura como expressões de religiosidade popular, que ocorrem em dois municípios mineiros: Pai Pedro e Conceição do Mato Dentro. As autoras analisam as experiências relacionadas à benzedura em três comunidades específicas dentro dos municípios mencionados – a comunidade de Tapeirinha (município de Pai Pedro), à de Ferrugem e à de Água Santa (município de Conceição do Mato Dentro). Campo e Silva (2012) demonstram com esse trabalho como são importantes as práticas simbólicas “para a organização social e a manutenção dos vínculos identitários dos moradores das comunidades estudadas, de forma a marcar as formas de sociabilidades e vivências daqueles sujeitos”. Desse modo, enfatizam a defesa do direito às práticas e expressões religiosas como parte de um processo de enfrentamento aos óbices impostos à diversidade cultural e às liberdades de culto e pensamento.

Os doze textos reunidos nessa coletânea configuram-se esforços dos autores das mais diversas áreas do conhecimento na tentativa de apresentar e discutir tanto a apropriação e transformação dos espaços geograficamente considerados quanto as transformações e expe-

riências nos espaços do intangível e do inefável; que são domínios da cultura e do fazer humano. Assim, faço minhas as palavras de Henri Acselrad quando assevera que o livro

[...] sugere, por fim, é a necessidade de se considerar esta pluralidade de novas condições espaciais e de novos cenário de ação pública de modo a que se possa respeitar e integrar no pla-

nejamento territorial as culturas e usos do solo por parte de sujeitos cuja territorialização remete a uma nova cartografia do social (p. 10).

Nesses textos, mais que uma análise de territórios e limites, estão presentes a força e a tenacidade dos atores sociais que, ao ocuparem os espaços físicos, ocupam também os espaços culturais e, com isso, transformam – das mais inusitadas formas – as realidades locais.

autor **Valdir Aragão do Nascimento**
Mestre em Antropologia / UFGD

MELLO, Marcelo Moura. *Reminiscências dos quilombos: territórios da memória em uma comunidade negra rural*. São Paulo: Terceiro Nome, 2012, 267 p.

MARCOS TEIXEIRA SOUZA

Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Goiás, Brasil

DOI: 10.11606/issn.2316-9133.v22i22p348-351

O Rio Grande do Sul dos pampas, da beleza arquitetônica de Gramado, de um estado construído pela colaboração de imigrantes europeus, da figura gaúcho, contrasta com um outro Rio Grande do Sul, desconhecido ou pouco conhecido: as comunidades rurais, remanescentes de quilombos. Enveredando por um caminho pouco explorado pelas historiografias oficiais, Marcelo Moura Mello revela em sua pesquisa, fruto de sua experiência no projeto de extensão de uma universidade com várias entidades, uma obra ímpar para repensar o Sul com outro olhar, demovendo a invisibilidade do negro na região.

No primeiro capítulo, o autor discute preliminarmente a noção de *Quilombo*. A despeito de uma variedade de autores que já trataram da temática, como é demonstrado na revisão da literatura que o autor empreende, fica patente que o termo *Quilombo* é polissêmico, sobretudo a partir da introdução do artigo 68, do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), da Constituição Federal de 1988, que marca uma mudança de paradigma para muitas comunidades rurais.

Amparado em outras contribuições, o autor lembra que, à época da tramitação em torno do ADCT, imaginava-se que seriam raras as comunidades contempladas pelo Ato men-

cionado, e que pairava mais dúvidas do que certezas entre os próprios militantes dos movimentos negros e deputados constituintes em prol da militância negra.

Merece também atenção no primeiro capítulo o debate ao redor da proposta de ressemantizar o conceito de *remanescentes de quilombos*, promovendo assim uma ruptura entre uma noção mais fixa de *quilombo* para uma mais móvel permitida pelo acréscimo do predicativo *remanescentes*. Tal observação, oportunamente dita pelo autor, desloca todo um imaginário brasileiro a respeito da noção de *quilombo* para discorrer sobre *remanescentes de quilombo*, em consonância com a realidade do novo dispositivo legal supracitado que, como é passível de ocorrer em hermenêutica jurídica, em vez de encerrar uma questão, suscita-a mais ainda: o que seria um remanescente de quilombo?

Neste questionamento reside o ponto alto da obra. Sem se aventurar em dar uma resposta definitiva, o autor explicita teorias que objetivaram entender o dilema. Segundo escreve, prevaleceu a teoria da etnicidade, com lampejos de uma versão barthiana.

Entendendo que a teoria da etnicidade, embora forneça algumas soluções criativas, parece não definir em si o objeto em questão, no capítulo segundo, deste modo, o autor tenta avançar nesta problemática, não se res-

tringindo à teoria da etnicidade, mas também à questão da *memória*.

Assim, na correlação *etnicidade e memória* busca uma chave interpretativa para tentar compreender o que seja um remanescente de quilombo. Ao percorrer o terreno da entidade, o autor mostra como esta categoria, em várias discussões teóricas, encontra-se imersa em torno do aspecto político e moral, sendo este último, para ele, fundamental para estudar as reivindicações dos moradores de comunidades rurais como motivação maior para angariar o título de remanescente de quilombo. Trata-se mais de uma questão de reparação, de retratação do Estado contra o trabalho escravo realizado por um contingente negro explorado e que, após a abolição de 1888, viu-se praticamente abandonado, sem direito à terra.

Utilizando-se das contribuições teóricas de Halbwachs no tocante à memória e lembrança; de experiência, em Edward Bruner e em Walter Benjamin; e de narrativa, novamente em Benjamin, o autor define um escopo com o qual trabalha em suas reflexões e pesquisa, tendo como pano de fundo um cenário conflitivo, onde os atores sociais atuam em meio a disputas por espaços de reconhecimento moral, além do título de remanescente.

Reconhecendo que a situação presente dos moradores de Cambará, ou seja, a busca pelo reconhecimento do título de remanescente de quilombo, não se limita estritamente ao tempo presente, mas a um passado concatenado com o drama da escravidão e com o presente no qual se dá a luta pelo título mencionado, depreende-se da pesquisa feita pelo autor que as pontes entre o passado e o presente são articuladas pela memória, pela lembrança, pela narrativa, pela experiência, que apontam para uma construção identitária que se relaciona com uma comu-

nidade que reivindica direitos.

Côncio desta faceta, concebe a importância de recuperar as memórias, narrativas, experiências sobre as histórias dos antigos membros de Cambará, num esforço epistemológico de visualizar questões referentes às categorias *justo e injusto*, que, de certa forma, contracenam com outras fontes de pesquisas, como os documentos em arquivos.

No terceiro capítulo, o autor discorre sobre os contextos interétnicos que orbitam a luta dos membros de Cambará. É neste capítulo em que o autor traz a lume as problemáticas das categorias cor/raça ou etnia, que, diga-se de passagem, não são uma questão aflitiva que se restringe a Cambará, mas que nesta comunidade se particulariza ante à mobilização pelo reconhecimento. Conforme explicita o autor, em Cambará, a categoria *brancos*, naquele contexto, compreenderia os alemães, italianos e brasileiros, estes últimos subdivididos em *brancos não imigrantes* e *brancos com a cor de pele não tão escura*. Esclarece ainda que, no primeiro contato com Cambará, em 2003, a maioria dos moradores de Cambará se declarava *morena*, e não *negra*, dado que não lhe passa despercebido. Mapeia assim uma construção identitária ao longo do percurso pelo reconhecimento do remanescente.

Com a crescente luta pelo reconhecimento de Cambará como remanescente de quilombo, em meio à presença de antropólogos, universitários, advogados, a comunidade local experimenta a valorização da categoria *negra*, a qual timidamente alguns membros, outrora que se diziam morenos, passam a identificar-se como negros. Como é visto na obra, é uma passagem que não se faz do dia para a noite, mas que se constrói à medida que esta categoria – a negra – é vista, naquele contexto, com valoração positiva para a maioria dos moradores de Cambará.

Do outro lado, como seria previsível, alguns brancos, a maioria formada por fazendeiros, sente-se ameaçada com o cenário vindouro em que o governo federal tende a reconhecer as terras de Cambará como um remanescente de quilombo. Descreve o autor que não se evidencia um conflito aberto entre negros e brancos na localidade, excetuando algumas histórias narradas por ambos os grupos étnicos. O que se observa com clareza é que a organização de uma entidade, a Associação Quilombola de Cambará, criada para promover a aquisição do título, bem como para angariar apoio de instituições públicas, aprofunda, em alguns momentos, o cisma entre brancos e negros na localidade. Por parte dos brancos, fazendo menção indiretamente a alguns negros, está a revolta de que eles trabalham muito para sustentar programas e políticas públicas para pessoas que não querem trabalhar a terra. Fica visível no texto que as falas dos dois lados, cada um com seu ponto de vista defensivo ou agressivo contra seu oponente, reforça um duelo simbólico e discursivo. Neste conflito exposto na obra, é interessante notar como o autor-pesquisador se posiciona em meio a situações com as quais, aliás, qualquer pesquisador que se propõe a fazer pesquisa de campo geralmente precisa saber lidar.

Apesar de revelar a existência de conflitos em questões étnicas, o autor pontua que a relação de reciprocidade entre brancos e negros não só ocorre, como se faz necessária para ambos os lados: para o branco, que depende dos serviços prestados pelo empregado negro, o qual, por sua vez, precisa de renda, geralmente auferida com o trabalho oferecido pelo branco, sendo importante frisar, neste contexto, que tal dinâmica mitiga a insurgência de maiores conflitos, e que o braço estatal era quase sempre ausente.

No quarto capítulo, o autor faz um relevante apanhado histórico entre o segundo quartel e o fim do século XIX de Cambará. A consulta

a documentos guardados em arquivos públicos rendeu ao autor, e consequentemente aos seus leitores, o acesso a um profícuo material, que recupera a existência de territórios de famílias negras no período já dito anteriormente, o que questiona assim historiografias, cujo negro no sul do Brasil é tido unicamente como um indivíduo desprovido de terras.

Ao consultar inventários, cartas de liberdade, registros paroquiais de terras, autos de legitimação de posse e, como frisa, principalmente os assentos de batismo e casamento; o autor desbrava documentos até então esquecidos ou renegados pela comunidade, e que são fundamentais para a identificação de Cambará como um território negro, a partir do estabelecimento das famílias de dois preto-forros, problematizando muitas historiografias do Rio Grande do Sul, em que o negro é quase sempre ausente.

Neste ponto, a obra põe em relevo todo um aparato documental para demonstrar a existência de diversas famílias compostas por negros na região de Cambará, criando um elo vigoroso entre a ascendência negra do século XIX e a afrodescendência atual em Cambará. Em seu texto, ressalta também as estratégias de matrimônio entre as famílias como forma de salvar a terra como propriedade, bem como as relações de parentesco e apadrinhamento existentes na localidade.

Como desde o início fora dito pelo autor, a oralidade constituiu uma fonte imprescindível da pesquisa. Se no capítulo quarto, as fontes documentais se fizeram oportunas para mostrar, por outro prisma ou metodologia, que Cambará tem uma ascendência afro, o capítulo posterior, o quinto, retoma as narrativas como fonte significativa, ao lado da fonte documental, para entender a formação de Cambará. Neste momento, percebe-se as falas rememorativas de moradores antigos de Cambará, no contar de história ao visualizar

determinado lugar. O que para o autor ou para qualquer outro visitante, que não tinha até então conhecimento total das vivências da localidade, uma determinada casa ou árvore não assumiriam relevância, para aquele grupo social tais lugares são referenciais de memória, em especial, para os mais antigos.

Por falar em antigos, neste mesmo quinto capítulo é deixado *en passant* um apontamento para o pesquisador no que concerne à crença de que a memória local se fecha exclusivamente na mente dos membros mais idosos. A colaboração do jovem Márcio, com quem o autor passa a ter acesso a muitas informações. A metáfora empreendida pelo autor sintetiza bem uma pesquisa de campo: “com efeito, para escrever, é preciso saber ler as páginas da terra” (p. 199).

No sexto capítulo, o autor questiona o distanciamento espacial e temporal entre o *antropólogo* e o *outro pesquisado*. E sem dúvida, tal observação se faz relevante porque as falas e memórias estão circunscritas a uma temporalidade e a uma espacialidade que, se não levadas a uma problematização no trabalho do pesquisador, tende a incorrer na distorção da compreensão do fenômeno estudado.

Aborda ainda o autor, neste capítulo, os regimes de criação, que são, em outras palavras, a criação dada pelos empregadores brancos, em casa destes, a crianças negras, as quais passam a morar com aqueles e são submetidas, como pagamento pela moradia e comida, a trabalhos domésticos. Os regimes de criação assumem uma continuidade sutil com o passado escravocrata. Não sem razão, o autor explora as dicotomias *dito* e *não dito*, *memória* e *esquecimento*, protagonizando as marcas da escravidão entre os idosos da geração livre que, sob o regime de criação em suas respectivas infâncias e principalmente em meio a vivência com ex-escravos, percebe-se, nas memórias e narrativas dos moradores mais idosos, uma perenidade com o drama da escravidão.

Em considerações finais, atenta para o laudo antropológico como um produto engendrado não descontextualizado de um âmbito político e, sobretudo, de uma dimensão moral. Tais colocações, entre outras que perpassam a obra, não sem razão, referendam o livro como uma leitura essencial, tanto para estudantes e especialista da temática, quanto para aqueles que querem conhecer um pouco mais de um outro Rio Grande do Sul.

autor **Marcos Teixeira Souza**
Mestre em Antropologia Social - UFG

MELLO, Marco Antônio da Silva; MACHADO DA SILVA, Luiz Antonio; FREIRE, Leticia de Luna; SIMÕES, Soraya Silveira (orgs.). *Favelas cariocas: ontem e hoje*. Rio de Janeiro: Garamond, 2012, 500 p.

— ANA BEATRIZ ESTEVES¹

Universidade de Brasília, Brasília, Brasil

DOI: 10.11606/issn.2316-9133.v22i22p352-357

Em abril de 1960 era publicado no jornal O Estado de São Paulo o primeiro grande estudo sobre as favelas da cidade do Rio de Janeiro, então capital do país, idealizado e executado pela SAGMACS – Sociedade para Análise Gráfica e Mecanográfica Aplicadas aos Complexos Sociais. O estudo, intitulado “Aspectos Humanos da Favela Carioca”, foi um marco histórico da realização de pesquisa sobre favelas, combinando uma abordagem qualitativa e quantitativa do tema que até então não havia sido utilizada nas discussões acerca da temática das favelas no Brasil.

A comemoração dos 50 anos de publicação do estudo fundamentou a realização do Colóquio “Aspectos Humanos da Favela Carioca: Ontem e Hoje”, realizado na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) em 2010 com a finalidade de pautar os principais temas discutidos no estudo a partir de uma visão atualizada dessas questões, bem como comentar e favorecer a compreensão histórica que marcou a publicação do estudo na década de 1960.

O livro “Favelas Cariocas – Ontem e Hoje” é um produto da reunião das discussões realizadas no Colóquio, que resgata não apenas as condições sociais e políticas que deram vazão à publicação do estudo sobre as favelas cariocas, mas também propõe discussões sobre represen-

tações sociais, direito e produção da moradia nas favelas do Rio de Janeiro.

Sua organização, realizada por Marco Antônio da Silva Mello, Luiz Antônio Machado da Silva, Letícia de Luna Freire e Soraya Silveira Simões, está dividida segundo esses três eixos orientadores, sendo a primeira parte do livro intitulada “O relatório da SAGMACS e a favela como objeto das pesquisas sociais”, a segunda parte, “Representações e dinâmicas da produção da moradia e do direito nas favelas cariocas”, e a terceira parte, “Antigos e Novos Desafios para as Favelas Cariocas”.

A primeira parte do livro consiste em sete artigos, inaugurados por José Arthur Rios, com o capítulo “Aspectos Humanos das Favelas Cariocas – 50 anos: uma avaliação”. Rios declara o imperativo de recordar as origens e motivações que tornaram possível a realização do estudo, além de se questionar sobre os possíveis efeitos de sua publicação. O autor resgata o histórico de Louis-Joseph Lebreton, fundador do movimento Economia e Humanismo na década de 1940, que deixaria sua marca na concepção do estudo da SAGMACS, órgão representante no Brasil, do movimento fundado por Lebreton. Rios aponta que a encomenda do estudo se deu em função da transferência da capital para Brasília, solicitado para ser porta-voz, em meio aos discursos de desenvolvimento acelerado proposto

pelo governo de Juscelino Kubitschek, das mazelas enfrentadas pela atual capital federal, personificadas na questão das favelas cariocas.

O artigo “A partir do relatório SAGMACS: as favelas, ontem e hoje”, de Luiz Antônio Machado da Silva, segue apontando a importância do estudo, exaltando a combinação de metodologias quantitativas e qualitativas de análise e aquilo que ele chamou de produção autônoma do conhecimento, referindo-se à não obrigatoriedade de gerar dados para alguma política pública específica, mas apenas o compromisso com a investigação mais completa e minuciosa quanto possível da realidade estudada. Além disso, ressalta com veemência a necessidade de evitar o anacronismo na leitura do estudo, que deve ser visto como objeto e produto de um período histórico específico, com seu contexto político e arena de disputas característicos. Machado da Silva aponta as peculiaridades do desenho da pesquisa proposto, altamente inovador para o período em que foi executada. Em seguida, o autor questiona os motivos pelos quais a academia logo se desinteressou do estudo, apontando as causas políticas que, segundo ele, teriam colocado o estudo em desuso tão rapidamente. O artigo ainda destrincha a lógica da reflexão proposta pelo estudo da SAGMACS, identificando seus dois eixos estruturantes: a) a dimensão social das favelas e b) a dimensão urbanística das favelas. Seria de dois tipos a orientação para intervenção decorrentes das análises feitas: a) evitar a proliferação das favelas e b) defender a urbanização das favelas, em resposta à recusa das políticas de despejo ou remoção.

Licia do Prado Valladares, em seu artigo “A descoberta do trabalho de campo em ‘Aspectos Humanos da Favela Carioca’”, propõe uma análise do estudo sob a ótica de um encontro entre duas vertentes de pensamento: *Economie et Humanisme* e a sociologia da Primeira Es-

cola de Chicago. A autora revela as condições históricas que tornaram possível a atuação de Lebreton no Brasil e como se deu o processo de aplicação da metodologia da corrente de pensamento *Economie et Humanisme* na pesquisa sobre a realidade das favelas encomendada pelo estudo. Na aproximação entre as duas correntes, a autora aponta algumas similaridades importantes, que marcaram a complexidade e inovação trazidas pelo estudo da SAGMACS, a exemplo da importância da pesquisa empírica e da observação para compreensão dos processos sociais, a utilização simultânea de dados primários e secundários, a importância da representação gráfica, o interesse por pesquisas orientadas para a ação social e a abordagem multidisciplinar dos fenômenos sociais.

Na sequência, Maria Laís Pereira da Silva, em “Os urbanistas e seu debate: reflexões sobre ‘Aspectos Humanos da Favela Carioca’”, debruça-se sobre a abordagem urbanística pioneira proposta pelo estudo da SAGMACS. Segundo a autora, o estudo sobre as favelas cariocas apresenta as bases de uma teoria urbanística que só viria a se consolidar no Brasil décadas adiante. Segundo a autora, em resposta à tendência geral de posicionamento contrário à existência das favelas, o estudo sobre as favelas cariocas inova no sentido de mostrar a favela como parte estrutural da condição urbana, com suas características específicas e sua diferenciação interna. A autora comenta a orientação do estudo no sentido de defender um planejamento urbano capaz de realmente gerenciar os aspectos que provocam a proliferação das favelas, trabalhando em prol do bem comum por meio da busca de soluções diferenciadas para questões que são, por definição, diferenciadas para cada favela, com suas peculiaridades, histórico e população.

Paulo Kanuss e Mário Sérgio Brum, no artigo “Encontro marcado: a favela carioca como

objeto de pesquisa histórica”, abordam a favela como objeto de estudo dos historiadores, resgatando o pequeno volume de pesquisas históricas cujo objeto tenha se debruçado sobre a realidade das favelas. Os autores apontam a relevância do estudo da SAGMACS no sentido de afirmar a necessidade de considerar a favela como objeto de estudo a partir da perspectiva histórica. Nesse sentido, as perspectivas do estudo da favela sob a ótica da história se reconfiguram a partir da “descoberta” da memória dessas comunidades, que passa a ser a matéria-prima da construção do entendimento do presente, por meio da reconstrução dos passos que terminaram por caracterizar a realidade dessas localidades. A história das favelas passa a se construir academicamente a partir de uma transgressão ao padrão economicista que até então tinha marcado a produção científica a respeito do tema, marcando a inauguração dos moradores das favelas como sujeitos de sua própria história, vocalizada por eles mesmos.

Os dois artigos seguintes, “O Assistente Social e as favelas”, de Cezar Honorato, e “SAGMACS, Serviço Social e favelas cariocas: referência e/ou produto de um contexto histórico”, de Maria de Fátima Cabral Marques Gomes e Bruno Alves de França, levantam a questão da importância da participação do assistente social na construção do estudo sobre as favelas cariocas e na própria construção e intermediação da relação entre Estado e políticas públicas voltadas para lidar com a questão das favelas. O caminho da profissionalização do assistente social como executor de políticas sociais e agentes de transformação da realidade marcou a construção da relação entre o morador da favela e o assistente social. Se, originalmente, a profissão havia sido fundada sob justificativas paternalistas, a influência do pensamento acadêmico, condicionado às intensas questões políticas e ideológicas maturadas ao

longo dos anos, acaba por redefinir os contornos da profissão, que termina por inaugurar novas formas de atuação do assistente social nas favelas, com um grau maior de independência das influências da construção católica que marcou a sua fundação.

A segunda parte do livro é iniciada com o artigo de Mauro Amoroso, “Duas faces da mesma fotografia: atraso *versus* progresso na cobertura fotojornalística das favelas do *Jornal*”. Nele, o autor resgata a cobertura jornalística de dois eventos marcantes relacionados às favelas cariocas, evidenciando como a imagem fotográfica se prestou à construção de representações sociais problemáticas das favelas, constantemente construídas a partir da dicotomia simbólica entre progresso e atraso na capital federal.

Janice Perlman, em seu artigo “Favelas Ontem e Hoje”, procura refletir sobre mobilidade social nas favelas do Rio de Janeiro. Sua pesquisa longitudinal, iniciada em 1968 e retomada após 30 anos, procurou analisar os diferentes perfis das populações moradoras das favelas cariocas, levantando a questão da marginalidade como aspecto definidor das representações sociais que, ao longo das décadas, teve influência cada vez maior na construção da imagem dessas pessoas. A autora aponta a metamorfose da simbologia da marginalidade criada acerca do favelado, que vai culminar, mais recentemente, na associação do medo às ideias relacionadas à vida do morador da favela, marcadas, principalmente, pela expansão do cenário relacionado às drogas nesses espaços de convivência.

“Reconhecendo a diversidade das favelas cariocas”, artigo de Gerônimo Leitão, dedica-se à discussão sobre os discursos que ainda insistem em considerar as favelas como um todo homogêneo, indiferenciado. Para o autor, a intensa diversidade observada entre as muitas favelas cariocas indica, como já apontado no

estudo da SAGMACS, que as favelas são produtos de contextos históricos e de diferentes arranjos sociais que, combinados, produzem realidades peculiares e diversas. O autor discute as favelas mais próximas da realidade rural e as marcadamente urbanas, questiona as diferentes formas de uso e ocupação do solo, bem como a ideia de a favela ser uma etapa intermediária de acesso à cidade, afirmando a sua consolidação como moradia permanente frente às condicionantes dos mercados imobiliários urbanos.

Rafael Soares Gonçalves, no artigo “Da política da ‘contenção’ à remoção: aspectos jurídicos da favela carioca”, dedica-se à discussão da construção jurídica favela, resgatando o histórico das diferentes legislações aplicadas ao tema. O autor assinala o potencial da legislação brasileira para a viabilização de uma intervenção adequada nas favelas, no sentido de viabilizar a ideia de função social da propriedade urbana em termos jurídicos. Aponta também as dificuldades que ainda atrasam o processo de suavização das profundas desigualdades socioespaciais observadas no contexto urbano, principalmente em função dos aspectos imobiliários e dos conflitos fundiários que marcaram a construção da favela como objeto da legislação brasileira.

Em “A configuração da propriedade imobiliária em favelas e seus processos de formalização: análise a partir de um estudo de caso”, Alex Ferreira Magalhães discute a questão dos diferentes sistemas de formalização da propriedade imobiliária em favelas, debatendo os processos que dão origem à legitimação, publicidade e registro da posse da moradia urbana nessas localidades. O autor estuda os casos da favela do Parque Royal e da Comunidade da Quinta do Caju, propondo uma discussão sobre as diferentes formas de formalizar a vida social das favelas, conferindo legitimidade jurídica às suas práticas de reprodução internas.

Cláudia Franco Corrêa, em “Direito de laje: a invisibilidade do direito fundamental de morar nas favelas cariocas”, discute, por meio de uma análise histórica das possibilidades de inclusão social dos menos favorecidos mediada pela legislação brasileira, as reais possibilidades de regularização da terra e acesso à posse da propriedade nas favelas. O direito da laje, como a autora chama a prática analisada em seu estudo de caso, suscita reflexões sobre uma nova modalidade de organização das construções das favelas, que tendem a se verticalizar em função dessa prática da venda do direito de construir. O artigo suscita novos questionamentos a respeito das possibilidades de reconhecimento da cidadania do morador da favela por meio dos processos de regularização da propriedade, que deve estar orientado, sobretudo, para a garantia da dignidade humana.

A terceira parte do livro começa com o artigo “A favela na cidade-commodity: desconstrução de uma questão social”, de autoria de Luiz Cesar de Queiroz Ribeiro e Marianna Olinger. Os autores fazem um resgate histórico das representações sociais que foram construídas em torno da imagem da favela e de seus moradores e relacionam estas representações com os diferentes padrões das políticas públicas colocadas em prática junto a essas populações ao longo do tempo. Adicionalmente, os autores discutem os mecanismos pelos quais as representações sociais sobre a favela se metamorfosearam, à luz do valor de mercado consumidor que elas passaram a representar. Um novo nicho de consumo preparou as bases para a consideração da favela a partir de um novo prisma, que convive, entretanto, com as mesmas velhas representações sociais acerca da favela que tem se visto historicamente, num dilema que, ao mesmo tempo em que recria a ideia da submissão da cidade ao imperativo do divertimento, se vê colocada frente à necessidade de explorar

um enorme mercado consumidor – as favelas – constantemente em expansão.

Maria Julieta Nunes, no artigo “A habitação popular na revisão do Plano Diretor do Rio de Janeiro”, traz uma discussão acerca do Plano Diretor como ferramenta de planejamento urbano e sua interface com a questão da habitação. A autora discute o processo de construção e, principalmente, de revisão do Plano Diretor do Rio de Janeiro, privilegiando a abordagem do discurso desenvolvido nos documentos e a maneira com que são vistas as necessidades relacionadas à habitação popular nos grandes centros urbanos. Para ela, a constatação da análise do documento é a reinvenção de um velho discurso que promove novas segregações socioespaciais, impede a efetivação do usufruto do direito à cidade e, adicionalmente, contribui para a estigmatização das favelas e para um resgate das políticas de remoção e proteção das áreas valorizadas do espaço urbano.

O artigo “Favela: uma forma de luta pelo direito à cidade”, de Marcelo Baumann Burgos, traz novamente a questão da construção das representações sociais da favela ao longo da história. O autor trata especificamente das peculiaridades da relação entre representação social e intervenção política no contexto do Rio de Janeiro, fazendo um contraponto com outras grandes cidades que também foram colocadas à frente da questão das favelas. Segundo ele, no Rio de Janeiro, a questão das favelas se tornou imperativa e inesgotável, reproduzindo-se em torno de uma cultura da violência que acabou por se configurar um discurso justificador das novas políticas e modelos de intervenção nas favelas cariocas.

Jorge da Silva, em “Favelas e violência no Rio: sem conflitos, entre o sonho e o pesadelo da apartação”, propõe uma discussão que gira em torno do prisma a partir do qual se observa a favela: a favela como objeto, em vez do tratamento dos sujeitos de direitos para quem deve-

riam ser feitas as políticas públicas relacionadas ao tema. O autor discute a intensa arena de conflitos na qual estão colocadas as demandas relacionadas às favelas: tanto as necessidades e interesses dos seus moradores, quanto o desejo de remoção das favelas por parte de outros setores da sociedade. Nesse sentido, a discussão se desdobra para uma questão relacionada à segregação promovida entre a cidade e a favela, que, em última instância, estabelece uma fobia pelo diferente e cria as bases para uma separação tão profunda que materializaria uma espécie de apartação, justificada como política de contenção de um estado de violência exacerbado e característico desse “outro lado”, as favelas.

“As Unidades Policiais Pacificadoras e os novos desafios para as favelas cariocas”, de Jailson de Souza e Silva, e “A UPP e o processo de urbanização na favela de Santa Marta: notas de campo”, de Neiva Vieira da Cunha e Marco Antônio da S. Mello, propõem reflexões sobre a atuação das UPP’s nas favelas no Rio de Janeiro. O primeiro trata novamente da influência das representações sociais sobre a favela no delineamento das políticas públicas nela enfocadas, especialmente no tocante à segurança pública. Discute as metamorfoses que essas representações sofreram em função da atuação das UPP’s, abordando as novas configurações que redefiniram as relações entre órgãos estatais, instituições influentes na cidade e o próprio espaço dos moradores de favelas, inclusive discutindo a naturalização da ação bélica dos policiais na abordagem de áreas de favelas e periferias.

No segundo artigo, os autores fazem uma abordagem da questão das UPP’s a partir de uma perspectiva etnográfica. Acompanhando as atividades de implantação da UPP na favela de Santa Marta, os autores apontam a necessidade de considerar os desdobramentos da efetivação da intervenção da UPP a partir da questão da formalização de processos e práticas

da vida informal da favela. Os resultados relacionados à pacificação da favela se contrapõem, em um dilema importante sobre a efetivação do direito à cidade, ao real aumento do custo de vida em Santa Marta, traduzido em formalização da prestação de serviços públicos, por exemplo, e consequente expulsão gradativa daqueles que não puderam custear essa alteração no cenário da favela. Em última instância, a valorização do local e o encarecimento da vida na favela acabam reproduzindo a lógica de segregação socioespacial, na qual há um afastamento das populações empobrecidas dos centros das cidades e da oferta dos serviços e benesses proporcionados pela vida nos centros urbanos.

O posfácio do livro reproduz a palestra de encerramento do Colóquio, no qual Colette Pétonnet faz uma leitura da sua vida de pesquisadora e das suas incursões etnográficas pela Antropologia Urbana Francesa.

Na sequência, encerrando o livro, é apresentada a seleção de fotografias produzidas pelo Laboratório de Etnografia Metropolitana (Le-Metro/IFCS-UFRJ) como parte das atividades da realização do Colóquio.

Cumprе salientar, ao finalizar a leitura do livro, a importância da compilação dos artigos

produzidos e das falas realizadas para o Colóquio de comemoração do cinquentenário da publicação do estudo da SAGMACS. A desmistificação das representações sociais da favela e de seus moradores, bem como a reflexão, principalmente, sobre as novas políticas de habitação e de segurança pública, é importante porque propõe uma abordagem emancipadora dos sujeitos escondidos nessa grande categoria favela/favelado. Também assinala que as questões relacionadas aos dilemas, conflitos e possibilidades associadas ao complexo ambiente urbano não param de suscitar questionamentos e provavelmente ainda serão objeto de muita discussão, construção, desconstrução e reflexão da produção acadêmica daqui por diante, até que, minimamente, consiga-se delinear novas formas reais e proficuas de lidar com todas essas informações.

Notas

1. Socióloga (UnB/2009), mestre em Sociologia (UnB/2012), consultora da Companhia Brasileira de Projetos e Empreendimentos – COBRAPE para preparação, execução e avaliação de programas sociais.

autora **Ana Beatriz Esteves**
Mestre em Sociologia / UnB

ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto; RICKLI, João (orgs.). *Transnacionalização religiosa: fluxos e redes*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2012, 202 p.

RONALDO DE OLIVEIRA RODRIGUES
Universidade Federal do Pará, Belém, Pará, Brasil

DOI: 10.11606/issn.2316-9133.v22i22p358-362

Trânsitos, trajetórias e movimentos de desterritorialização são os principais processos que norteiam a dinâmica da transnacionalização religiosa, proporcionando uma nova imagem da paisagem religiosa global. A mobilidade de instituições, práticas, objetos e ideias religiosas, atua configurando novos fluxos que dão origem às redes transnacionais no campo religioso, redefinindo antigas concepções sobre a forma como se compreendia religião, bem como a própria atuação da igreja. Estas são as principais discussões feitas em uma reunião de textos compostos por vários autores e organizada por Pedro Oro, Carlos Steil e João Rickli.

O primeiro capítulo trata do pentecostalismo globalizado das pequenas e médias igrejas (de até 20 mil membros), mostrando como “a presença das igrejas [pentecostais] brasileiras nas capitais do Uruguai e da Argentina replica em forma e organização dos cultos daquelas encontradas no Brasil” (p. 17), gerando, então, um imaginário transnacional que é um dos fatores que motivam a concepção de igreja como rede aberta, o que contribui expressivamente para o crescimento das pequenas e médias igrejas mundo afora. Resultado desse transnacionalismo na América Platina é a fala do *portunhol*; o que de certa forma reforça a centralidade administrativa e a identidade brasileiras.

No processo de transnacionalização religiosa a constituição de redes deve ser entendida como um fluxo de mão dupla. No caso em tela, assim como lideranças religiosas brasileiras deslocam-se para Uruguai e Argentina, líderes argentinos, por exemplo, constroem carreiras nos ministérios pentecostais e igrejas de Porto Alegre e Montevidéu. Essa é uma das características que permite falar em constituição de redes e novos fluxos na igreja.

Outro vetor dentro do processo de transnacionalização é a maior integração entre movimentos similares, embora de distintas igrejas, como, por exemplo, entre pentecostais e a Renovação Carismática Católica, que é o caso da *Comunión Renovada de Evangélicos y Católicos en el Espíritu Santo* (Creces) na Argentina.

No segundo capítulo é explorado o predomínio do pentecostalismo nos garimpos da região do Tapajós (PA) e do Suriname. Transita-se pela apresentação de um cenário de vida ora conspícuo, ora religioso, e, ao mesmo tempo, sugere-se um diálogo social e cultural, de reciprocidade entre esses dois estilos de vida. “As principais igrejas presentes nas currutelas dos garimpos pesquisados são pentecostais” (p. 47). No Suriname as igrejas Assembleia de Deus e a Deus é Amor são exclusividade, enquanto na região do Tapajós há também a presença das igrejas Católicas e Adventista do Sétimo Dia. É importante lembrar que a con-

solidação dessas igrejas nos garimpos também se deve à necessidade de as famílias terem uma vida mais pacífica.

A relação com o território em uma dimensão de fixação está diretamente relacionada ao tornar-se um fiel religioso no garimpo, pois “aqueles que vivem permanentemente em uma currutela, estão mais propícios a aderir a uma igreja” (p. 48). A religião atua como elemento distintivo para um consumo mais previdente, principalmente por se tratar de um segmento que leva à consolidação de uma família. Por sua vez, o garimpeiro que se fixa a uma família pode carregar elementos de variadas crenças, já que no garimpo a relação com o divino define-se por não muitas “prisões” a doutrinas religiosas.

No terceiro capítulo apresenta-se como o trabalho de pastores pentecostais propagou o pentecostalismo brasileiro, tornando-o um fenômeno na África Austral. Destaca-se que Moçambique é o local para onde foi a maioria dos missionários evangélicos brasileiros na África, sendo que a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) tem bastante expressividade neste país.

Um dos principais trabalhos do pentecostalismo brasileiro na África é o combate aos “maus espíritos”, pois, de acordo com o discurso dos líderes da IURD, quando os escravos africanos foram transportados para o Brasil vieram também os maus espíritos, tendo atuação importante nos cultos afro-brasileiros, como o candomblé e a umbanda. Por outro lado, o trabalho desses missionários brasileiros é o de curar as raízes desse mal. Configura-se então uma relação de distanciamento cultural quanto à África, pois os próprios “curandeiros locais são considerados feiticeiros e suas práticas recebem o nome de macumba” (p. 66).

O crescimento da participação das mulheres nas igrejas pentecostais também é um fator interessante em Moçambique. Questões como

amor, casamento, sexualidade são abertamente exploradas pelos pastores e aproximam as mulheres das igrejas. Além disso, a recente mobilidade sociocultural e econômica da figura feminina é apoiada a partir do discurso de sucesso econômico e de prosperidade, logo, o casamento pentecostal é uma forma de romper e “anular as ideias tradicionais sobre o casamento” (p. 74), quebrando as prisões da vida antiga e lançando-se a caminhos mais prósperos.

No quarto capítulo são explorados aspectos atinentes ao projeto missionário dos protestantes holandeses instalados no sul e sudeste brasileiro. Frisa-se como a negociação de alteridade “influencia de forma determinante a vida missionária e, a partir dela, o modo de organizar as relações transnacionais dessas denominações” (p. 77). Mostra-se as convergências e divergências da Gereformeerde Kerken in Nederland (GKN), que representa as Igrejas Reformadas na Holanda, com a Igreja Evangélica Reformada (IER), igreja independente consolidada pelos imigrantes em terras brasileiras. Em 1959 a ideia de que o Brasil seria um terreno fértil para o trabalho missionário justificava-se porque era “coberto por trevas espirituais e ignorante do verdadeiro amor de Jesus Cristo” (p. 81). Entre outras questões também se utilizou do argumento de que o Brasil não seria verdadeiramente um país católico, bem como lançaram severas críticas ao comportamento do cidadão associando-o a um caráter primitivo/pagão da religião afro.

A diferença de visão acerca do país é expressa em um novo documento, produzido pelo Zuid Amerika Orgaan (ZAO), hoje Latijns Amerika Sectie (LAS), organismo missionário das GKN responsável pelas ações no continente da América do Sul, a partir, por exemplo, da seguinte afirmação: “Não é a bíblia que informa o modo como a ZAO olha para a América do Sul, mas sim a hermenêutica latino-americana

que informa o modo como o ZAO olha para o texto bíblico” (p. 87). Dessa forma enquanto “a agenda de 1959 era a conversão e a pregação do verdadeiro Evangelho [...] Em 1982 a agenda é a libertação e a justiça social” (p. 90).

No bojo dessa relação não se pode ignorar os paradoxos referentes à mãe e filha, no caso GKN e IER. O fato de o ZAO decidir apoiar organizações ecumênicas e de apontar a Teologia da Libertação como base para a responsabilidade social dos latino-americanos levantou profundos questionamentos por parte da IER. O ZAO, por sua vez, acusa a IER de conservadorismo e fechamento para a realidade (p. 97-98).

Em meio a conflitos e tensões é preciso considerar como os modos de negociação de alteridade incidem sobre esse cenário. Para os missionários holandeses houve transformações na organização das relações com o “outro”, ou seja, a GKN flexibilizou sua compreensão sobre o cenário brasileiro. Por outro lado, para os imigrantes a situação é oposta, pois a IER não mudou significativamente sua visão desde o ano de 1965. Nesse sentido é interessante notar que aqueles que não estão no país possibilitaram uma visão mais aberta de suas atuações, enquanto os que estão parecem não se abrir às peculiaridades de uma cultura tão complexa como a brasileira.

No quinto capítulo são apresentadas questões referentes à criação de um circuito espírita internacional, por meio das ações de entidades federativas, como a Federação Espírita Brasileira (FEB) e Conselho Espírita Internacional, bem como suas parceiras, como as Associações Médico-Espíritas.

Como elemento originalmente francês, o espiritismo kardecista foi lastreado com elementos que lhe atribuíram uma ressignificação e uma identidade religiosa, ganhando status de brasilianização, que é “a tendência recente de

exportação organizada das referências religiosas do espiritismo brasileiro” (p. 103). Estratégia fundamental para esse processo de exportação são as alianças com espíritas locais para fazer do kardecismo uma religião globalizada.

Nesse sentido é que se pode falar em alianças e, consequentemente, na formação de redes espíritas. Para tanto existem figuras fundamentais que estimulam e orientam o processo, como no Brasil, Divaldo Franco, cujo apostolado “é expressivo e indicativo das novas configurações do espiritismo kardecista, agora convertido numa religião globalizada, aberto a acordos com novos parceiros na cena religiosa e, por último, intérprete religioso privilegiado do sentido das experiências migratórias de seus protagonistas europeus e norte-americanos” (p. 107).

O projeto de internacionalização do espiritismo faz parte dos planos desde o espiritismo francês. As novas tecnologias de comunicação e informação, englobando os meios massivos, constituem elementos fundamentais para a difusão internacional e transatlântica do espiritismo. O valor da articulação virtual para o espiritismo pode ser mensurado a partir da informação de que “a internet foi uma ferramenta básica para a criação das redes espíritas transnacionais, que culminaram na formação do Conselho Espírita Internacional, atualmente com sede em Brasília” (p. 113).

O sexto capítulo explora como a peregrinação pode ser utilizada para o encontro ou reencontro de sentimento de identidade. A visita de peregrinos católicos do condado de Donegal aos santuários marianos em Medjugorje, Bósnia-Herzegovina e em Lourdes mostra a força da igreja católica “enquanto instituição transacional, tendo em seu ápice o papa como líder articulador” (p. 124). Lourdes é o santuário de curar, para onde vão doentes com alguma forma de sofrimento corporal. Em Medjugorje os

doentes não são necessariamente físicos, mas seus afitos são de ordem espiritual.

Para os peregrinos, a ideia geral é que se pode ganhar algo com a viagem, de que vão encontrar algo de que não dispõem em casa. Certo é que há um construto social no processo de peregrinação, pois eles dão formas e novos significados à experiência individual, sinalizando aspectos de um sentimento de unidade e solidariedade, o que poderia ser tido como “sentimentos em comum”, nos quais independentemente do local da peregrinação, há uma conexão entre as pessoas, tornando-as, inclusive, indivíduos igualitários.

A teoria dos sentimentos em comum dá dinamicidade à ideia da peregrinação como uma solução para o sentimento de perda da comunidade, recorrente por conta das profundas alterações socioculturais que vem acontecendo nos locais-sede da peregrinação, como o fato de que “há mais empregos hoje em dia, menos tempo é dedicado ao visitar vizinhos, contar histórias ou dançar no salão comunitário. É mais tempo dispensado ao trabalho numa carreira profissional”. Isso incide na experiência de declínio da comunidade.

A peregrinação atua então como elemento restaurador desse sentimento de pertencimento e recuperação, embora em campo subjetivo, do sentido de comunidade. Portanto, “a afirmação das fronteiras da comunidade local ocorre num campo social que se estende para além do local. O campo religioso transnacional oferece oportunidades para os peregrinos de Donegal que eles não encontram em casa” (p. 143).

O capítulo sete apresenta uma reflexão sobre as relações percebidas entre brasileiros e portugueses na Igreja Católica de língua portuguesa em Haia, Holanda. A relação muitas vezes nada “amigável” entre os leigos brasileiros e portugueses dessa igreja em Haia representa também os choques, os conflitos

ideológicos, culturais e religiosos no processo de transnacionalização, configurando a necessidade de realocar a igreja em seu novo espaço. Nessa “relocalização do catolicismo na Holanda”, brasileiros, portugueses, angolanos, moçambicanos, holandeses e guiné-bissenses passam a ter necessidade de comunicação mais intensa por conta de conviverem no interior de uma mesma religião.

É importante considerar que “os brasileiros e portugueses [...] mantém constantes idas e vindas aos seus países de origem, reforçando a criação de laços e influências transnacionais”, implicando a necessidade de relocalização da religião (p. 150). Exemplo significativo dessa relocalização da religião católica é a comemoração do dia de Nossa Senhora Aparecida em Haia. No mesmo dia 12, data em que celebra no Brasil, são realizadas ações comemorativas à santa. “A procissão é organizada com a cruz à frente, seguida pelas crianças, que ocupam esse lugar especial por conta da celebração do dia da criança no Brasil” (p. 153). Por outro lado a referência à cultura portuguesa tem sua legitimidade em Nossa Senhora de Fátima.

Seus cultos peculiares acabam gerando a necessidade de construir uma unidade entre portugueses e brasileiros. Desse modo as paróquias culturais, como efeitos da transnacionalização, devem representar elementos de encontro e não de dispersão, contribuindo para a relocalização da igreja católica que não pode violentar a identidade de qualquer grupo cultural de origem e muito menos do local em que estão situados.

O último capítulo apresenta como a Renovação Carismática (RCC), na diocese de San Diego, localizada na fronteira entre os Estados Unidos e México, torna-se suporte institucional para uma população que se situa entre duas culturas, compondo uma nova comunidade nesta fronteira. Nesse sentido o ritual

não é apenas um elemento que cumpre uma função instrumental, mas é capaz de “criar uma comunidade étnico-religiosa imaginada para além dos territórios ou das culturas em oposição na fronteira geográfica, linguística ou mesmo cultural” (p. 185).

A RCC permite aos hispânicos que habitam a fronteira entre os Estados Unidos e o México o estabelecimento de relações sociais intensas no âmbito de uma comunidade de fé que se define pelo movimento, transcendendo a dimensão do espaço-tempo, pois o lugar e o espaço paroquial ou diocesano já não são a referência de outrora.

San Diego existe como um entre-lugar, ou seja, possibilita a criação de um terceiro espaço reforçando a autonomia do sujeito e sua identidade como católico e hispânico. Quando os próprios participantes da RCC reconhecem que “a Renovação [...] dá uma família espiritual” (p. 183), legitimam o poder desse movimento em suas vidas pessoais ressignificando

seus conceitos acerca do lugar que sempre existiram, aceitando, então, a existência e, sobretudo, seu pertencimento a uma comunidade étnico-religiosa que não se prende aos limites geográficos, linguísticos e até mesmo culturais.

Por fim resta-nos acrescentar que a experiência da transnacionalização religiosa gera novos fluxos, movimentos e deslocamentos dos fenômenos religiosos e, muitas vezes, atua de maneira subjetiva. Seja como um novo espaço geográfico, demandando uma linguagem específica, seja apenas pelo imaginário, o transnacionalismo é uma tendência cada vez mais concreta como estratégia discursiva, midiática e institucional das igrejas, que tem nos processos de comunicação e intercâmbio, principalmente Internet e televisão, instrumentos relevantes para a consolidação de seu processo, contribuindo para que as fronteiras locais e simbólicas sejam superadas, propondo a existência de novos elementos.

autor

Ronaldo de Oliveira Rodrigues

Doutorando em Ciências Sociais (Antropologia) / UFPA

PEREZ, Léa Freitas; AMARAL, Leila; MESQUITA, Wania (orgs.). *Festa como perspectiva e em perspectiva*. Rio de Janeiro: Garamond, 2012, 380 p.

RAFAEL DA SILVA NOLETO

Universidade de São Paulo, São Paulo, São Paulo, Brasil

DOI: 10.11606/issn.2316-9133.v22i22p363-367

Difícilmente, ao menos na antropologia brasileira, algum pesquisador poderá falar sobre festa sem passar pela leitura, a partir de agora obrigatória, de “Festa como perspectiva e em perspectiva”, coletânea de artigos organizada, a seis mãos, por Léa Perez, Leila Amaral e Wania Mesquita. O conteúdo do livro traz, na melhor e mais festiva acepção do termo, um excesso, uma abundância de perspectivas que nos brinda com um amplo espectro de olhares sobre o evento festivo seja em seu caráter religioso, ritual, performático, histórico, teórico, etnográfico. Há festas para todos os gostos! Fazendo uma corruptela (meio leviana, confesso) do termo “destruição concertada”, cunhado por Duvignaud, autor que inspira a maioria das discussões empreendidas na obra, pretendo compartilhar algumas impressões acerca do livro a partir de minha própria “destruição concertada”, na qual abordarei os textos de forma “aleatória”, tentando organizar uma “festa” particular ao retirar os artigos de sua ordem de apresentação no livro e dispô-los de acordo com o próprio processo pelo qual li a coletânea: ao sabor de minha disposição para cada tema durante os dias em que me debrucei sobre ela. Exceto pela apresentação de Otávio Velho, o texto de “orelha” de Carlos Caroso, a contracapa de Pierre Sanchis, a introdução de Léa Perez e os três primeiros artigos da obra

(escritos respectivamente por Léa Perez, Renata Menezes e Rita Amaral), li o livro de forma, de fato, aleatória – numa ordem que já não consigo lembrar – para tentar, talvez, presentear-me ao acaso com as gratas surpresas que tive durante a leitura dos artigos.

Neste sentido, começando por uma festa localizada em um passado não muito distante da política do Brasil, devo dizer que o texto de Lilia Schwarcz traz uma deliciosa narrativa – descrita tanto em termos históricos como inteiramente fundamentada em conceitos antropológicos de ritual e eficácia simbólica – da festa de coroação de D. João em 1818. Dentre as questões levantadas pela autora, seu texto parece imprimir como principal contribuição a ideia de que a festa, neste caso entendida como um ritual de coroação, é capaz de forjar uma naturalidade ao não natural (p. 320), esmaecendo conflitos políticos e desigualdades sociais latentes (p. 328) e, por fim, conferindo “legitimidade e consenso a uma situação esdrúxula” (p. 329). Assim, é possível encontrar conexões com o texto de Guilherme Luz não apenas por conta do viés histórico visível em ambos os artigos, mas pelo fato de que o autor também traz uma discussão que enfoca as “festas coloniais” como elementos de produção da concórdia (p. 338; 345) e da correção moral (p. 344) no sentido de que ambas acabam por reforçar uma “ordem cósmica da política”, isto é, um ordenamento político (distribuído

na cena de determinados momentos festivos ou fúnebres) que, durante cortejos cerimoniais analisados pelo autor, se fazia análogo à suposta organização do universo, onde,

no centro de uma hierarquia rígida, figura o poder real, representado pelo próprio corpo do governador. Em torno desse poder, círculos concêntricos abrigavam escalas hierárquicas de dignidade e posições de distinção” (p. 343).

Adentrando o caráter religioso do termo “ritual”, o artigo de Roberto Motta, que parte de análises no campo aforreligioso para criticar certo “materialismo cultural” impregnado na obra de Marvin Harris (p. 163; 173), traz uma importante reflexão sobre a temática do sacrifício nas festas religiosas. Assim, considera que “o sacrifício, com toda sua crueza, já é um ato eminentemente festivo” (p. 157) porque, “além do bom para comer” (o materialismo cultural que Motta critica), “o sacrifício e a festa vêm a ser também ‘bons para pensar’”, ratificando a ideia de que “a festa pode resultar da apreensão da identidade, mas não consiste numa experiência primariamente intelectual, mas, sim, numa experiência primariamente emocional” (p. 172). Vale notar como, por uma via inteiramente distinta, o texto de Leila Amaral estabelece uma inusitada conexão com o artigo de Roberto Motta pelas vias da problematização do sacrifício. Sem dúvida, um dos pontos mais altos do livro, o texto de Leila Amaral faz uma sofisticada leitura do caráter sacrificial presente na ciberarte. Para a autora, a dimensão festiva e sacrificial presente na arte cibernética consiste no sacrifício do indivíduo (p. 282) pelas vias do envolvimento com um tipo de arte que “promove descontinuidade e ruptura ao colocar em risco a conservação e a continuidade do mito moderno do sujeito individual” (p. 280). Seu texto nos faz perceber, portanto,

que a interatividade da ciberarte demanda um “trabalho dialógico coletivo”, produz “respostas inesperadas” através de interações em que “o participante é chamado a agir como um ativador do sistema” (p. 277). Eis aí, na festa da arte cibernética, o indivíduo sacrificado.

Por sua vez, o texto de Eliana Athié traz uma terna (e profunda) reflexão sobre as festas de aniversários infantis. Segundo a autora, essas festas movem o tempo em duas direções:

o primeiro movimento é poético, ou seja, regressivo e arquetípico, e se dá pela via do mito ritualizado; o segundo movimento é prosaico, ou seja, progressivo e histórico-biográfico, e cuida de devolver a vida, reencantada, ao fluxo do cotidiano” (p. 222).

Contudo, sua discussão aponta para um problema mais denso, que é, de acordo com suas considerações, uma espécie de “desencantamento da infância” (p. 213) motivado por uma “razão lógico-instrumental”, que produz “um mundo desencantado, carente de imagens arquetípicas, tanto quanto iludido por simulacros” (p. 232). Para Athié, a festa de aniversário infantil é um dos poucos ritos de passagem que restaura uma dimensão mítica, arquetípica e simbólica supostamente “perdida” na contemporaneidade.

Indubitavelmente, o artigo de John Dawsey é um dos momentos mais sensíveis do livro. A qualidade poética, a profundidade analítica e a fluência da escrita são marcas muito perceptíveis em seu texto. É surpreendente como o leitor pode ser levado à compreensão da realidade dos boias-frias, uma “figura liminar” (p. 198), a partir de um texto tão delicado, que desloca o conceito de “festa” do âmbito do extraordinário e o reposiciona no âmbito do ordinário, do cotidiano, para explicitar a encenação de um teatro diário inserido no contexto de trabalho pesado desenvolvido por esses homens. Basea-

do em Victor Turner, Roland Barthes e Walter Benjamin, Dawsey mostra como os boias-frias impedem “a naturalização do cotidiano” (p. 201) e apresenta uma antropologia que olha para as margens (p. 201). Assim, o autor descortina uma “festa” que é produzida por vidas em ruínas e embriagadas, que assumem formas de espantalhos, faraós, sheiks ou simplesmente *boys* para nos contar “a história de um esquecimento” (p. 207). Ao ler o texto de Dawsey, experimentei uma sensação de gratidão.

Regina Silva coloca o leitor em contato com a literatura de Rubem Fonseca ao analisar, antropologicamente, o conto “Feliz Ano Novo”, no qual é narrado o trágico encontro entre uma família de classe média-alta e um grupo de assaltantes que invade a sua casa durante as comemorações do *réveillon*. Assim, Regina Silva acredita que “essa colisão implode as diferenças formando uma unidade tensa e sem nenhuma resolução durante a festa” (p. 309). A autora mostra como este encontro entre grupos sociais diferentes subsume uma junção de violência, sexualidade e gênero (p. 304), no qual há uma “sobreposição da morte à vida na festa” e a transgressão e “violação de esquemas classificatórios relativos à sociabilidade, às subjetividades, aos corpos e à sexualidade” (p. 298).

Retomando artigos que abordam temáticas religiosas, devo dizer que o texto de Emerson Silveira é uma boa reflexão sobre as cristotecas, festas organizadas pela (e para) a juventude da renovação carismática. O autor tece importantes considerações sobre a hibridez dessas festas, um tipo de evento que permite problematizar aspectos ligados à religiosidade, consumo, lazer, mídia e sexualidade (p. 95). O texto explora pontos de tensão entre as óticas religiosa e “mundana” através da qual é possível perceber que “as fronteiras não estão resolvidas, pelo contrário, ficam em estado de suspensão tensa e irresolúvel, entre, por exemplo, sensualidade

e santidade” (p. 103). Wania Mesquita segue nesta mesma direção ao nos trazer dados de uma pesquisa feita em um bloco de carnaval evangélico – um grupo organizado que faz sua performance dentro da programação oficial dos blocos de carnaval do Rio de Janeiro. A autora destaca como o samba é utilizado pela “Mocidade Dependente de Deus” como um recurso de evangelização associado ao proselitismo. Neste sentido, “o samba põe a fé em movimento”, pois o carnaval evangélico “é um conjunto de atos litúrgicos” (p. 116). Minha formação musical anterior à de antropólogo não me permite deixar de notar o mérito de Mesquita ao encarar a música (e não apenas a letra) produzida por esse bloco de carnaval. Assim, destaco a iniciativa de nomear instrumentos musicais, atentar para o processo composicional do samba/hino e abrir uma escuta para os termos musicais dos agentes que fazem, efetivamente, essa música. Sem dúvida, a autora investe no campo musical de maneira pouco usual para quem não tem, aparentemente, nenhuma formação em música, provando – como tenho apontado em diversas discussões das quais participo – que é possível realizar uma antropologia/sociologia musical através do olhar de não músicos.

No que tange a música, o artigo de Pedro Ferreira parte das experimentações do DJ Arlequim para discutir o *status* da “música eletrônica de pista” como elemento constituidor de rituais festivos. Com base nas falas de seu principal interlocutor, o autor verifica que esse tipo de música é usado para “abrir a cabeça” das pessoas (p. 259), favorecendo um processo de transe e/ou meditação que fornece um ponto de fuga para que os jovens esqueçam, ao menos temporariamente, os seus problemas. Ferreira traça uma interessante conexão entre a fuga de problemas pessoais – mediada pela música eletrônica – e a migração de jovens (ocorrida por diversos motivos) para lugares (Goa, Ibiza)

em que a cena *rave* se destaca (p. 267-268). No entanto, a maior preocupação do autor parece ser com o fato de que a música eletrônica enseja um tipo de sociogênese, na qual os sujeitos envolvidos no ritual da festa formam um grupo provisório (jamais preexistente) que não se pode analisar através de instrumentos teóricos já desgastados (p. 268-270).

Fátima Tavares apresenta um texto no qual explora a confluência entre turismo, religião e consumo, reportando-se a um calendário religioso que, em certa medida, constitui-se como um calendário festivo. A autora argumenta que a experiência religiosa não é um “núcleo duro” que condensa pertencimentos e fronteiras, mas uma prática que ultrapassa os locais de culto e abre espaço para que outros valores e atribuições de sentido sejam acoplados à vivência de um ritual religioso (p. 121). Ainda no campo religioso, a coletânea traz o artigo de Eufrázia Santos, no qual a autora está interessada em evidenciar o caráter de espetáculo presente nas festas públicas do candomblé. Para a antropóloga, “as festas públicas do candomblé são rituais encenados, dramas plásticos em que o *aiyê* (mundo dos homens) e o *orun* (mundo dos orixás), com mediação de um conjunto de símbolos (roupas, emblemas, gestos e cantos), fundem-se em um único mundo” (p. 137).

Oswaldo Giovannini Junior coloca em contraposição duas formas de empreender o ritual festivo do caxambu ou jongo. O primeiro modelo seria mais “antigo”, tido como mais “tradicional” e vinculado à ordem da magia, do realismo grotesco, do rebaixamento, da embriaguez, da sexualidade, da violência, da ancestralidade, da produção de um corpo dionisíaco, do riso e do êxtase (p. 186). O segundo modelo estaria ligado à estética, à ausência de conflito, à suposta distância da feitiçaria, à produção de um corpo apolíneo e ao ato de forjar a dimensão do caxambu como espetáculo. Entretanto,

ainda que haja esses dois modelos, Giovannini Junior constata que, embora esses dois modelos coexistam separadamente, o modelo do jongo dionisíaco figura como uma “sombra” que está por trás do modelo apolíneo, provando que o primeiro está diretamente implicado no segundo (p. 195-196). No livro, a violência e o desafio presentes no caxambu podem ter conexões (guardadas as devidas ressalvas e proporções) com a violência ritual percebida por José Augusto Silva e Leila Amaral no universo *funk*. Através de trabalho de campo desenvolvido em Juiz de Fora, os autores falam de como “a violência presente nas relações de galeras [*funk*] é justificada como experimentação da eficácia das alianças” (p. 236) empreendidas entre seus integrantes. Assim, a violência entre galeras subsume uma demanda por territorialidade, masculinidade e sexualidade, espalhando-se inclusive por outros contextos que extrapolam o âmbito das festas *funk*.

Não obstante os ótimos textos (muito bem selecionados) encontrados no decorrer de toda a obra, a seção de artigos de cunho mais teórico é um presente à parte. O texto de Renata Menezes é um verdadeiro deleite! Para os que, como eu, têm particular interesse em textos mais clássicos da antropologia, a análise que a autora faz do texto de Robert Hertz acerca dos rituais/festas de devoção a São Besso no interior da Itália é uma leitura certamente recomendada. Menezes tem o mérito de indicar como Hertz (assim como Mauss) adotou e ultrapassou pressupostos durkheimianos (p. 49), desfazendo a ideia de unidade da Escola Sociológica Francesa. A autora destaca ainda o pioneirismo de Hertz ao romper com a “antropologia de gabinete” (p. 50), desenvolver um trabalho de campo “*at home*” (p. 51), privilegiar a observação de campo ao invés da busca por uma gênese histórica acerca do ritual religioso (p. 62) e, principalmente, enxergar a multivocalidade da festa em

devoção a São Besso (p. 63). Portanto, “a festa em Hertz aparece assim como multivocal: seus múltiplos planos de análise correspondem a múltiplos planos de significado” (p. 63). Dessa maneira, o artigo de Renata Menezes aponta para um inusitado marco teórico acerca de assuntos como “festa” e “ritual”, empreendido por um autor infelizmente pouco lido, de maneira geral, nos cursos de antropologia.

Rita Amaral (*in memoriam*) apresenta um texto cujo principal objetivo é elaborar uma sistematização metodológica para o trabalho com festas. A autora entende a festa a partir de uma perspectiva estruturalista, isto é, como um fenômeno linguístico que comunica algo, operando por seleção e combinação (p. 73-74). Em seu raciocínio, Amaral advoga por modelos organizacionais que permitam classificar as festas de acordo com sua natureza, finalidade e temporalidade. Neste sentido, sugere uma série de possibilidades de estruturas classificatórias facilitadoras da condução de pesquisas sobre festas.

Finalmente, posso então falar do texto de Léa Perez, uma refinada reflexão sobre a teoria da festa. Embora a autora afirme que seu texto é apenas sugestivo e especulativo, penso que

suas considerações sobre o tema soam como paradigmáticas. Inspirada em Duvignaud, Perez é crítica de uma visão teleológica da festa (p. 30), que ainda perdura na antropologia e da qual reconheço que o desvencilhamento é difícil, mas não impossível. A autora (p. 33; 34; 35) propõe um deslocamento no qual se possa avançar da festa-fato (festa sob uma ótica “funcionalista”, utilitária, reprodutiva da ordem social) para a festa-questão (festa como mecanismo operador de ligações, produtiva de uma ordem outra que não a social, embora esteja ligada a ela). Dessa maneira, Perez é partidária da ideia de que “festa não demanda interpretação, mas solicita apreensão”, enfatizando que o objetivo “não é identificar a que tipo de sociedade e/ou grupo e a que tempo ela é relativa, quais são as representações de mundo que ela expressa/dramatiza, mas qual é a relação que a festa estabelece, qual é o mundo da festa, de que mundo ela é a perspectiva” (p. 41). Para mim, que estou envolvido com uma pesquisa cujo tema é o protagonismo *gay* e travesti nas festas juninas do Estado do Pará, a leitura desse livro configurou-se como uma dádiva. Quisera eu participar dessa festa também!

autor

Rafael da Silva Noleto

Doutorando em Antropologia Social / USP

informes

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB)

A Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB) é uma das mais recentes universidades federais brasileiras. A sua trajetória inicia-se em 2008, no cenário dos debates intelectuais e políticos sobre cooperação solidária sul-sul e ações afirmativas. Assim, países membros da Comunidade dos Países de Língua Portuguesa (CPLP) e Secretaria de Ensino Superior (SeSu) do MEC instalam uma comissão de estudo para avaliar a viabilidade e elaborar o projeto de criação da instituição. Ao longo de dois anos, essa comissão realizou levantamentos e estudos a respeito de temas e problemas sociais, políticos, culturais e tecnológicos comuns ao Brasil e aos países da CPLP, especialmente os africanos, e elaborou o projeto que subsidiou a lei nº 12.289 de 20 de julho de 2010, que regulamentou a criação da UNILAB.

Uma vez criada, a UNILAB foi inserida no projeto de expansão da rede pública de educação superior brasileira, implantado pelo MEC em 2007 com o objetivo principal de promover a descentralização e interiorização do ensino superior no país, por meio da criação de, ao menos, uma instituição federal em cidades-polo do entorno regional. Essa posição decorre da decisão de interferir em um círculo vicioso em que a baixa escolaridade da população se reflete na pobreza econômica da localidade/região e vice-versa. A expansão da educação superior no Brasil tinha e tem como eixo norteador o Programa de Apoio a Planos de Re-estruturação e

Expansão das Universidades Federais (Reuni). Foi como ação específica do Reuni no estado do Ceará que, em 25 de maio de 2011, ocorreu a instalação efetiva do campus sede da UNILAB (Campus da Liberdade), em Redenção, município da região do Maciço de Baturité.

A UNILAB nasce, assim, atendendo a duas grandes diretrizes da política do MEC para o ensino superior no Brasil. De um lado, a da expansão por meio da **interiorização**, visando recuperar o sentido público e compromisso social da educação superior pela via da expansão com qualidade e inclusão. De outro, a da **integração internacional**, em especial a promoção da cooperação sul-sul na perspectiva da cooperação solidária, valorizando e apoiando o potencial de colaboração e aprendizagem entre países.

Esse potencial se traduz no corpo discente formado por estudantes do Brasil, Angola, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Moçambique, São Tomé e Príncipe e Timor Leste, distribuídos nos seguintes cursos de graduação: Agronomia, Administração Pública (na modalidade à distância), Bacharelado em Humanidades, Ciências da Natureza e Matemática, Enfermagem, Engenharia de Energias e, Letras (português). A universidade também oferece cursos de especialização, tal como “Especialização em História e Cultura Africana e Afro-brasileira”, com base na Lei 10639/03 e voltado para professores da rede pública municipal. Recentemente, em setembro deste ano, a universidade teve

seu primeiro mestrado aprovado pela CAPES: mestrado interdisciplinar em Sociobiodiversidade e Tecnologias Sustentáveis. O corpo docente, também reflexo dessa pluralidade, é formado por professores doutores brasileiros e estrangeiros que estão cimentando o caminho do ensino, pesquisa e extensão na universidade.

Exemplo disso foi a formação neste ano do **Grupo de Pesquisa ORITÁ – Espaços, Identidades, Memórias e Pensamento Complexo** com o objetivo de investigar processos e dinâmicas relacionados aos espaços, às identidades, às memórias e ao pensamento complexo. A formação do grupo foi uma iniciativa dos professores Rodrigo Ordine, Jacqueline Brito Pólvora, Vera Rodrigues e Vânia Gico, membros do Instituto de Humanidades e Letras.

O grupo atua nas seguintes linhas de pesquisa:

Cidades e Dinâmicas Sócio-Culturais

Objetivo: Propõe investigar as relações dos sujeitos sociais com o espaço urbano. Aborda os processos de transformação das cidades e seus efeitos no cotidiano das pessoas. Analisa políticas urbanas e as possíveis tensões e/ou conflitos entre a maneira de viver a/na cidade e os projetos de transformação deste espaço. Coordenação: Prof^a Dra. Jacqueline Brito Pólvora.

Estudos do Pensamento Complexo e Transdisciplinaridade

Objetivo: Produzir conhecimento complexo, teórico e empírico, sobre práticas e produtos culturais, sobre os grupamentos sociais que as englobam e sobre as variadas formas de registros, orais e escritos, fundamentadas na compreensão transdisciplinar e na ecologia dos saberes. Coordenação: Prof^a Dra. Vânia Gico.

Identidades e Políticas Públicas

Esta linha de pesquisa propõe-se, na interface das relações entre Estado e sociedade,

a produzir estudos voltados para os processos que envolvem pleitos por reconhecimento identitário, direitos e a adoção de políticas públicas direcionadas a determinados segmentos sociais. A produção intelectual abarca as discussões teóricas sobre cidadania, direitos humanos, diversidade, relações étnico-raciais, desigualdades fundadas em pertencimentos identitários e multiculturalismo. Coordenação: Prof^a Dra. Vera Rodrigues.

Memórias, Traumas e Construção da Realidade

Propõe-se à análise de narrativas autobiográficas (orais e escritas) e das inserções, em maior ou menor grau, de traços de resiliência, de falsas memórias, de memórias ressentidas e de traumas, entendidos não somente como frutos de experiências radicais, mas como resultados dos embates com uma realidade cotidiana em constante construção. Envolve, portanto, a literatura de testemunho, os relatos de vida, as autobiografias, os ego-escritos e as entrevistas orais. Coordenação: Prof. Dr. Rodrigo Ordine

A proposta de criação do grupo se insere no contexto mais geral da Unilab, cujas diretrizes voltam-se para a inserção e integração de diferentes realidades, oriundas de diversos contextos culturais, religando e tecendo redes de conhecimento. O próprio nome do grupo, Oritá, reflete essa interdisciplinaridade de conhecimentos. Oritá é uma palavra do Iorubá, língua africana muito falada na região da África Subsaariana, que significa “encruzilhada”. Uma metáfora para explicar a ligação entre profissionais de ciências disciplinares diferentes no grupo de pesquisa, Sociologia, Antropologia, Linguística e Literatura.

nominata de pareceritas

Nome	Filiação Institucional	Titulação
Adriane Luisa Rodolpho	UFPEL	Professora Doutora
Ana Claudia Duarte Rocha Marques	USP	Professora Doutora
Ana Lúcia Eduardo Farah	UnB	Professora Doutora
Alexandre Barbosa Pereira	Unifesp	Professor Doutor
Antonio Maurício Dias da Costa	UFPA	Professor Doutor
Beatriz Cauiby Labate	UNICAMP	Professora Doutora
Cornelia Eckert	UFRGS	Professora Doutora
Débora Krischke Leitão	UFSM	Professora Doutora
Deborah de Magalhães Lima	UFMG	Professora Doutora
Denise Fagundes Jardim	UFRGS	Professora Doutora
Evelyn Martina Schuler Zea	UFSC	Professora Doutora
Fátima Cecchetto	UERJ	Doutora
Fatima Weiss	UFAM	Professora Doutora
Felipe Bruno Martins Fernandes	UFSC	Doutor
Fernanda Bittencourt Ribeiro	PUC-RS	Professora Doutora
Fernando José Pereira Florêncio	Universidade de Coimbra	Professor Doutor
Gabriel Passetti	UFF	Professor Doutor
Guilherme André Aderaldo	USP	Doutor
Isaurora Martins	UFC	Professora Doutora
José Antonio Pimenta	UnB	Professor Doutor
José Paulo Florenzano	PUC-SP	Professor Doutor
Leonardo Brandão	FURB	Professor Doutor
Leonardo Turchi Pacheco	UNIFAL-MG	Professor Doutor
Luciana de Oliveira Chianca	UFPB	Professora Doutora
Luciano Félix Florit	FURB (Universidade Regional de Blumenau)	Professor Doutor
Maria Angélica Motta-Maués	UFPA	Professora Doutora
Maria Elizabeth Lucas	UFRGS	Professora Doutora
Marieze Rosa Torres	UFBA	Professora Doutora
Marion Teodósio de Quadros	UFPE	Professora Doutora
Mariza Peirano	UnB	Professora Doutora
Martin Curi	Museu Nacional - UFRJ	Doutor

Mônica Prates Conrado	UFPA	Professora Doutora
Nashieli Rangel Loera	UNESP	Professora Doutora
Olgaria Matos	USP	Professora Doutora
Olympio José Pinheiro	UNESP	Professor Doutor
Oscar Calavia Sáez	UFSC	Professor Doutor
Regina Facchini	Unicamp	Professora Doutora
Renata Medeiros Paoliello	UNESP	Professora Doutora
Sinara Porto Fajardo	Assembleia Legislativa do Rio Grande do Sul	Doutora
Telma Amaral Gonçalves	UFPA	Professora Doutora
Vera Regina Rodrigues da Silva	UNILAB	Professora Doutora
Zandra Pedraza Gómez	Universidad de los Andes	Professora Doutora

números anteriores

Nº. 20 (2011)

ARTIGOS E ENSAIOS

Uma antropologia nativa da família verde-e-rosa ou Conceito Nativo. Por que ver rizoma onde nos mostram uma magueira frondosa?

Ana Carneiro

Política, Economia e Mediação Simbólica: Notas etnográficas sobre a constituição da chefia social a partir da experiência do Camelódromo de Porto Alegre

Moisés Kopper

Dons da bruxa e trajetórias wiccanas: narrativas sobre ser e tornar-se uma bruxa moderna

Andréa Osório

Mato que vira mar, mar que vira mato: o território em movimento na vila de pescadores da Barra de Arapira (Ilha do Superagüi, Guaraqueçaba, Paraná)

Juliane Bazzo

Economia solidária & visão de mundo: a perspectiva biográfica

Alicia Ferreira Gonçalves

Conservação e produção em uma área protegida: dilemas em torno da sustentabilidade

Carlos Santos

Estilos de desarrollo sustentable em el norte de Misiones Raimundo Elías Gómez e Brian Germán Ferrero

Roteiro sentimental para o trabalho de campo

Flávia Pires

Investidas invertidas: performance e política na obra de Kent Monkman/*Mischief*

Leonardo Carvalho Bertolossi

A invenção da representação: breve reflexão sobre a noção de representação

Bernardo Fonseca Machado

ARTES DA VIDA

Retrato em Família : Imagens de cotidiano na beira do Tapajós

Chantal Medaets e Lucie Robieux

ENTREVISTA

Deslizamentos de campos: entrevista com Jeanne Favre-Saada

Arnaud Esquerre, Emmanuelle Gallienne, Fabien Jobard, Aude Lalande e Sacha Zilberfarb

TRADUÇÕES

Schechner, teatro e antropologia

John Cowart Dawsey

Pontos de contato entre o pensamento antropológico e teatral

Richard Schechner

Complexidades sthathernianas

Renato Stutzman

Sobre o espaço e a profundidade

Marily Strathern

ESPECIAL

A questão racial na ordem do dia: retomando debates.

Comissão Editorial

Raça, Cor, Cor da Pele e Etnia

Antonio Sérgio Guimarães

“Eles são assim”: racismo e o terremoto de 12 de janeiro de 2010 no Haiti

Omar Ribeiro Thomaz

Diferenciar, Redistribuir, Reconhecer: Ensaio de atualização dos debates sobre terras e educação para quilombos

José Maurício Arruti

Religião e Identidade Cultural Negra: Católicos, Afro-Brasileiros e Neopentecostais

Vagner Gonçalves da Silva

Músicas afrocolombianas: entre la espiritualidad y la critica social

Lina Del Mar Moreno Tovar

RESENHAS

DULLEY, Iracema. *Deus é feiticeiro. Prática e disputa nas missões católicas em Angola colonial*

Janaína Ferreira Fernandes

BARRETI Filho, Aulo (org.). *Dos Yorubá ao Candomblé Ketu: origens, tradições e continuidades*

Lucas de Mendonça Marques e Olavo de Souza Pinto Filho

SERRANO, Carlos. *Angola: Nascimento de uma Nação. Um estudo sobre a construção da identidade nacional*

Daniel de Oliveira Cunha

DÍAZ Benítez, Maria Elvira. *Nas Redes do Sexo: os bastidores do pornô brasileiro*

Natalia Orlandi Silveira

MORAES Castro e Silva, Anderson et al. *Nos braços da lei. O uso da violência negociada no interior das prisões*

Adriana Taets-Silva

BECKER, Howard. *Falando da Sociedade: ensaios sobre as diferentes maneiras de representar o social*

Thiago Brandão Peres

INFORMES

Centro de Estudos Ameríndios da USP - CEStA
Laboratório de Antropologia dos Processos de Formação - Lapf

Nº. 21 (2012)

ARTIGOS E ENSAIOS

O Tabu do Incesto e a Bioantropologia

José Francisco Carminatti Wenceslau E André Strauss

Guías de campo y registro etnográfico. Una revisión del abordaje de los niños y niñas desde la *Guía para la clasificación de los datos culturales*

Noelia Enriz

O que é que uma diva tem? Cantoras brasileiras, vozes, corpos e poderes vistos por entendidos

Rafael Da Silva Noleto

A dor em movimento: corpo e envelhecimento nas academias de ginástica

Aline Alcarde Balestra

Trabajo y salud en los años de la reestructuración productiva. El caso de los trabajadores de la ex Propulsora Siderúrgica, Ensenada, Buenos Aires

María Alejandra Esponda

Los rastros de una búsqueda: un archivo documental en Abuelas de Plaza de Mayo

Sabina A. Regueiro

Política em Família. Relações de parentesco e facções políticas em um município da Zona da Mata de Minas Gerais

Luciano Senna Peres Barbosa

Abrir no Mundo, Rasgando o Trecho: Mobilidade Popular, Família e Grandes Projetos de Desenvolvimento

André Dumans Guedes

Eu, nativo, nós, *Ialanawinai*. Reflexões baniwa sobre a alteridade branca

João Vianna

De skate pela cidade: quando o importante é (não) competir

Giancarlo Marques Carraro Machado

ARTES DA VIDA

V Kipupa Malunguinho da Jurema Sagrada

Pedro Stoeckli Pires

ENTREVISTA

Pontos em expansão: uma conversa com Marilyn Strathern

Bruno Guimarães, Luisa Girardi, Mariana Oliveira E Rui Harayama

TRADUÇÕES

O corpo da alma e seus estados: uma perspectiva amazônica sobre a natureza do ser humano

Anne-Christine Taylor

Apresentação

Wilson Trajano

Ancestrais enquanto pessoas mais velhas do grupo de parentesco na África

Igor Kopytoff

ESPECIAL

Sobre o Convênio Acadêmico Internacional entre o Departamento de Antropologia Social e Cultural da Universidade Autônoma de Barcelona (DASC-UAB) e o Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo (DA-USP)

Marcio Ferreira Da Silva

No ritmo do bombeio: teoria e métodos para o estudo antropológico em um espaço de venopunção assistida em Barcelona

Rafa Clua

Materialidade e subjetividade do trabalho: notas preliminares sobre os *call centers* no Chile

Areli Escobar Salazar

Do Pacífico ao Mediterrâneo: coincidências e diferenças, a partir da antropologia, na concepção de patrimônio cultural

Adriana Arista Zerga

A construção da pessoa imigrante no limbo jurídico: nem deportados nem regularizados na Espanha

Adriana Jarrín Morán

RESENHAS

ALVES, Fábio Lopes. *Noites de cabaré: prostituição feminina, gênero e sociabilidade na zona de meretrício*

Marcelo De Paula Pereira Perilo

BRUMANA, Fernando Giobellina. *O sonho dogon: nas origens da etnologia francesa*

Romulo Lelis

FISCHER, Michael. *Futuros antropológicos: redefinindo a cultura na era tecnológica*

Thamires De Lima Silva

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*.

Daniel Pícaro Carlos

INFORMES

Núcleo de Estudos sobre Marcadores Sociais da Diferença – NUMAS

Grupo de Antropologia Visual – GRAVI

Grupo Nós Mulheres

Instruções para colaboradores

Instruções para colaboradores (atualizado em 22/01/2014)

Objetivo e Política Editorial

A **Cadernos de Campo** – revista dos alunos de pós-graduação em antropologia social da USP é uma publicação anual dedicada a divulgar trabalhos que versem sobre temas, resultados de pesquisas e modelos teórico-metodológicos de interesse para o debate antropológico contemporâneo e que possam contribuir no desenvolvimento de pesquisas em nível de pós-graduação, no país e no exterior.

1. Todas as contribuições serão submetidas à avaliação da comissão editorial, que levará em conta tanto a adequação ao perfil e à linha editorial da revista quanto o conteúdo e a qualidade dos trabalhos; no caso de Artigos, Ensaios ou Resenhas a relevância para a publicação também será avaliada por pareceristas da área do trabalho.

2. A **Cadernos de Campo** publicará preferencialmente trabalhos redigidos em português; todavia, serão aceitas também contribuições em espanhol e, eventualmente, francês e inglês, ficando nos dois últimos casos a publicação condicionada à possibilidade de tradução do trabalho.

3. A remessa espontânea de qualquer colaboração inédita implica automaticamente a cessão de direitos autorais (reprodução/divulgação) à *Cadernos de Campo*, assim autorizada a publicá-la. Reservados os direitos da revista, fica autorizada a reprodução posterior desses trabalhos, sob a condição de que seja men-

cionada a publicação original na *Cadernos de Campo*, inclusive em caso de tradução.

4. Conceitos e opiniões expressos nos trabalhos publicados são de responsabilidade exclusiva dos autores, não refletindo obrigatoriamente a opinião da comissão editorial.

Critérios para apresentação de colaborações

5. A revista aceita periodicamente contribuições nos seguintes formatos: *Artigos* e *Ensaios*, *Traduções*, *Resenhas*, *Entrevistas*, *Produções visuais (artes da vida)* e *Informes*.

Atenção: Desde Agosto de 2012 NÃO RECEBEMOS TRABALHOS IMPRESSOS, seja via correio ou em mãos. SOMENTE RECEBEREMOS VIA NOSSO PORTAL. Em caso de dúvidas entre em contato conosco pelo e-mail cadcampo@usp.br.

5.1. Artigos e ensaios. Devem ser inéditos, indicar título, resumo entre 100 e 150 palavras e um elenco de 5 palavras-chave (separadas por ponto e vírgula), todos em português e inglês, identificando seu conteúdo. Limite máximo de 10.000 palavras, incluídas as referências. Não serão publicados artigos e ensaios que excedam esse limite. **Avaliação:** O Artigo ou Ensaio que estiver dentro das normas citadas acima será enviado para dois pareceristas da área, os quais emitirão seus pareceres. O resultado dos pareceres poderá ser DEFERIDO (dois pareceres favoráveis à publicação sem modificações), DEFERIDO COM MODIFICAÇÕES SIMPLES (dois pareceres favoráveis a publicação desde que feita alterações simples), DEFERIDO COM MODIFICAÇÕES SUBSTAN-

TIVAS (dois pareceres favoráveis a publicação desde que feita profundas alterações no trabalho) e INFEDERIDO (dois pareceres desfavoráveis à publicação). Caso exista um parecer indicando DEFERIDO e outro INDEFERIDO, a comissão enviará o trabalho para um terceiro parecerista da área.

5.2. Traduções de trabalhos relevantes e indisponíveis em língua portuguesa ou, em alguns casos, textos que justifiquem uma retradução, devem apresentar título, nome(s) do(s) autor(es) e do(s) tradutor(es). Devem ainda ser acompanhadas de cópia do original utilizado na tradução, bem como da autorização do detentor dos direitos autorais permitindo sua publicação em português. As traduções não devem exceder 10 mil palavras. **Avaliação:** A qualidade da tradução será avaliada pela comissão editorial e o trabalho passará por um revisor técnico, normalmente um professor doutor com familiaridade com as proposições teóricas do texto. É obrigatório que antes de submetê-la os autores a façam passar, além de sua própria revisão, por uma revisão técnica particular.

5.3. Resenhas de livros editados nos dois últimos anos a contar da data de publicação do mesmo. Devem indicar a referência bibliográfica do trabalho resenhado. Não devem ultrapassar 2.400 palavras. Não serão publicadas resenhas que excedam esse limite. **Avaliação:** A partir de 2012 toda resenha a ser publicada pela revista será enviada para um parecerista da área. O resultado do parecer poderá ser DEFERIDO (parecer favorável à publicação sem modificações), DEFERIDO COM MODIFICAÇÕES SIMPLES (parecer favorável a publicação desde que feita alterações simples), DEFERIDO COM MODIFICAÇÕES SUBSTANTIVAS (parecer favorável a publicação desde que feita profundas alterações no

trabalho) e INFEDERIDO (parecer desfavorável à publicação).

5.4. Entrevistas: Elas devem apresentar o(s) nome(s) do(s) entrevistado(s) e entrevistador(es). Devem trazer também uma apresentação de, no máximo, 400 palavras. Solicitamos também o envio da autorização do(s) entrevistado(s), concordando com a publicação do trabalho. As entrevistas não devem exceder 10.000 palavras. **Avaliação:** A avaliação da entrevista será realizada pela comissão editorial da Cadernos de Campo e será levado em compensação a relevância dos assuntos abordados e sua pertinência na edição.

5.5. Produções visuais (artes da vida): Produções estéticas como ensaios fotográficos, ilustrações, desenhos, partituras, poemas, etc., possuem uma seção especial na Cadernos de Campo. Tais trabalhos devem indicar título, em português e inglês, e nome(s) do(s) autor(es). Devem trazer também uma apresentação de, no máximo, 400 palavras. Tratando-se de imagens, devem vir em preto e branco, sem extrapolar o limite de 8 imagens, em resolução a partir de 300 dpi, acompanhadas da indicação do autor e do ano. Legendas são opcionais. Solicitamos também as devidas autorizações de uso, incluindo a possível publicação de uma das fotos na capa da revista. **Avaliação:** A partir de 2012 a Cadernos de Campo adotará uma curadoria na escolha dos trabalhos visuais que serão selecionados. O nome do(a) curador(a) será divulgado junto com o edital de abertura de chamada de trabalhos.

5.6. Informes: Serão bem-vindos informes de instituições relacionadas à antropologia, como programas de pós-graduação, grupos e núcleos de pesquisa. Recomenda-se que os informes apresentem a instituição de forma su-

cinta e informativa para os leitores. Não devem ultrapassar 1.200 palavras. Exemplos de informes estão disponíveis nas edições anteriores da revista.

6. Os trabalhos devem estar digitados em página A4, fonte Times New Roman, corpo 12, espaçamento 1,5 cm, com margens esquerda/direita 2,5 cm, cabeçalho/rodapé 3 cm, em formato Microsoft Word (.doc ou .docx) ou OpenOffice (.odt)

7. Quadros, mapas, tabelas, imagens etc. devem ser enviados em arquivo separado, com indicações claras, ao longo do texto, dos locais em que devem ser incluídos. No caso das fotografias, devem estar digitalizadas com resolução acima de 300dpi, formato .JPG e acompanhadas com os dados do autor/fonte e ano de produção.

8. As notas e citações são enquadradas pelo padrão da norma ABNT NBR 10520. É indispensável que os autores atentem minuciosamente para a forma de apresentar as notas e citações no corpo do texto.

8.1. Notas: Lembre-se que as notas destinam-se a prestar esclarecimentos ou fazer considerações que não devam ser incluídas no texto para não interromper a sequência lógica da leitura. Devem ser reduzidas ao mínimo, estar dispostas em ordem numérica e relacionadas no final do texto, num tópico específico intitulado **Notas**, antes do tópico **Referências Bibliográficas**. Não utilizar o sistema automático de notas do editor de texto. O número da nota não deverá vir formatado, mas sim em texto normal e sobrescrito.

Obs: Não colocar as referências em notas, isso confunde os indexadores de citações internacionais.

8.2. Citações: As citações dispostas no meio do texto devem seguir o padrão: (autor, ano da obra, número da página). Por exemplo: (LÉVI-STRAUSS, 1962, p. 122). Caso exista a repetição de um mesmo autor em citações sucessivas deverá repetir-se o formato (autor, ano da obra, número da página). A partir de 2012 a formatação da Cadernos de Campo excluirá o uso dos termos “Ibid, Idem”, “Id.”, “Ibidem” ou “Opus cit.”. Exemplos de formatação do campo Notas estão disponíveis nas edições anteriores da revista.

As citações com mais de três linhas deverão ganhar um parágrafo separado com recuo em todo o parágrafo de 1,5cm, mantendo o espaçamento entre linhas de 1,5cm e tamanho 12. As citações com tal parágrafo separado não devem ser envolvidas por aspas.

9. As referências bibliográficas devem vir ao final do trabalho, depois das notas e listadas em ordem alfabética, obedecendo aos seguintes padrões exemplificados, segundo as normas da ABNT NBR 6023 (pede-se atenção à pontuação, espaços, usos do itálico e de maiúscula). Seguem exemplos:

9.1. Livros:

LÉVI-STRAUSS, Claude. *La pensée sauvage*. Paris: Plon, 1962.

_____. *O cru e o cozido*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

BATESON, Gregory; MEAD, Margaret. *Balinese Character: A Photographic Analysis*. New York: The New York Academy of Sciences, 1942.

9.2 Trabalhos em coletâneas:

STOCKING JR., George. The Ethnographer's Magic: Fieldwork in British Anthropology from Tylor to Malinowski. In: _____. (Org.). *Observers observed – Essays on Ethnographic Fieldwork*. Madison: The Uni-

versity of Wisconsin Press, 1983. p. 70 - 120.

TURNER, Terence. Ethno-ethnohistory: Myth and History in Native South American Representations of Contact with Western Society. In: HILL, J; WRIGTH, R. (Orgs.). *Rethinking History and Myth*. Indigenous South American Perspectives on the Past. Urbana: University of Illinois Press, 1988. p. 235-281.

9.3. Artigos em periódicos (versões impressa e eletrônica):

GEERTZ, Clifford. Ethos, world view and the analysis of sacred symbols. *The Antioch review*, Yellow Springs, v. 17, n. 4, p. 234-267, 1957.

BEVILAQUA, Ciméa. Direitos coletivos: do contrato ao status? *Pontourbe: revista do núcleo de antropologia urbana da USP*, São Paulo, ano 1, v.1, 2007. Disponível em: <<http://www.n-a-u.org/pontourbe01/Bevilaqua.html>>. Acesso em: 23 mar. 2009.

9.4. Teses ou dissertações acadêmicas:

DAWSEY, John Cowart. *De que riem os bóias-frias?* Walter Benjamin e o teatro épico de Brecht em carrocerias de caminhões. Tese (Livre-docência) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1999.

10. Autores(as) que tiverem artigos e ensaios publicados receberão dois exemplares. Resenhistas e demais colaboradores(as) receberão um exemplar cada.

PASSO A PASSO COMO SUBMETER OS TRABALHOS VIA PORTAL:

A submissão de trabalhos será feita unicamente pelo sítio. O autor deve cadastrar-se na revista selecionando a opção autor, gerar login e senha (<http://revistas.usp.br/cadernosdecampo/user/register>).

Ao fazer o login, será direcionado à Página do Usuário, na qual deverá clicar em [Nova submissão].

O processo de submissão divide-se em cinco passos. O autor deve preencher todos os passos adequadamente. O não cumprimento dessa exigência acarretará na rejeição do trabalho. Os campos de preenchimento facultativo serão indicados.

Os cinco passos são:

1. Início: escolher a Seção (Artigos e Ensaios, Artes da Vida, Entrevista, Traduções, Resenhas ou Informes), aceitar as Condições para Submissão, a Declaração de Direito Autoral e escrever Comentários para o Editor (opcional).

2. Transferência do Manuscrito: anexar o trabalho (em formato .doc, .docx ou .odt) no site e clicar em Transferir.

3. Inclusão de Metadados: informações sobre os Autores, Inclusão de Autor (se houver), Título e Resumo, Indexação, Agências de Fomento (se houver) e Referências.

4. Transferência de Documentos Suplementares: destinado para o envio de quadros, mapas, tabelas, imagens etc., os quais devem ser enviados em arquivos separados; Trabalhos para a seção Artes da Vida devem ser submetidos neste momento (o texto de apresentação deve ser inserido no passo 2). O termo de autorização da Entrevista (que é obrigatório para a publicação nesta seção) deve ser submetido neste momento. Lembre-se que as imagens devem estar digitalizadas com resolução a partir de 300dpi, formato .JPG.

5. Confirmação: verificar os passos anteriores e Concluir submissão.

Condições para submissão

Como parte do processo de submissão, os autores são obrigados a verificar a conformidade da submissão em relação a todos os itens listados a seguir. As submissões que não estiverem de acordo com as normas serão devolvidas aos autores.

1. A contribuição é original e inédita, e não está sendo avaliada para publicação por outra revista; caso contrário, deve-se justificar em “Comentários ao editor”.

2. O arquivo da submissão está em formato Microsoft Word (.doc ou .docx) ou OpenOffice (.odt).

3. URLs para as referências foram informadas quando possível.

4. O texto está digitado em página A4, fonte Times New Roman, corpo 12, espaçamento 1,5 cm, com margens esquerda/direita 2,5 cm, cabeçalho/rodapé 3 cm.

5. O texto segue os padrões de estilo e requisitos bibliográficos descritos em Diretrizes para Autores, na página Sobre a Revista.

6. Em caso de submissão a uma seção com avaliação pelos pares (ex.: artigos), as instruções disponíveis em Assegurando a avaliação pelos pares cega foram seguidas.

Cupom para pedido de números anteriores

Edição	↑ Brasil – individual	↑ Brasil – institucional	Quantidade	Sub-total
Nº 22	R\$ 15,00	R\$ 20,00		
Nº 21	R\$ 10,00	R\$ 15,00		
Nº 20	R\$ 10,00	R\$ 15,00		
Nº 19	R\$ 10,00	R\$ 15,00		
Nº 18	R\$ 10,00	R\$ 15,00		
Nº 17	R\$ 10,00	R\$ 15,00		
Nº 16	R\$ 10,00	R\$ 15,00		
Nº 14/15	Esgotado	Esgotado		
Nº 13	Esgotado	Esgotado		
Nº 12	Esgotado	Esgotado		
Nº 11	Esgotado	Esgotado		
Nº 10	R\$ 08,00	R\$ 11,00		
Nº 09	Esgotado	Esgotado		
Nº 08	R\$ 5,00	R\$ 10,00		
Nº 07	Esgotado	Esgotado		
Nº 05/06	Esgotado	Esgotado		
Nº 04	Esgotado	Esgotado		
Nº 03	Esgotado	Esgotado		
Nº 02	Esgotado	Esgotado		
Nº 01	Esgotado	Esgotado		
Coleção (exceto nº esgotados)	R\$ 70,00	R\$ 100,00		
TOTAL				

Preços válidos até 31/12/2014.

Assinante

Nome _____

Endereço _____

CEP _____

Cidade _____

Estado _____

Pais _____

Telefone () _____

Fax () _____

E-mail _____

Forma de pagamento

Para formas de pagamento entre em contato conosco por e-mail, correios ou telefone:

E-mail: cadcampo@usp.br

Comissão Editorial Revista Cadernos de Campo

Departamento de Antropologia/FFLCH/USP

Av. Professor Luciano Gualberto, 315

São Paulo, SP CEP 05508-900

fax: (11) 3091-3163